This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

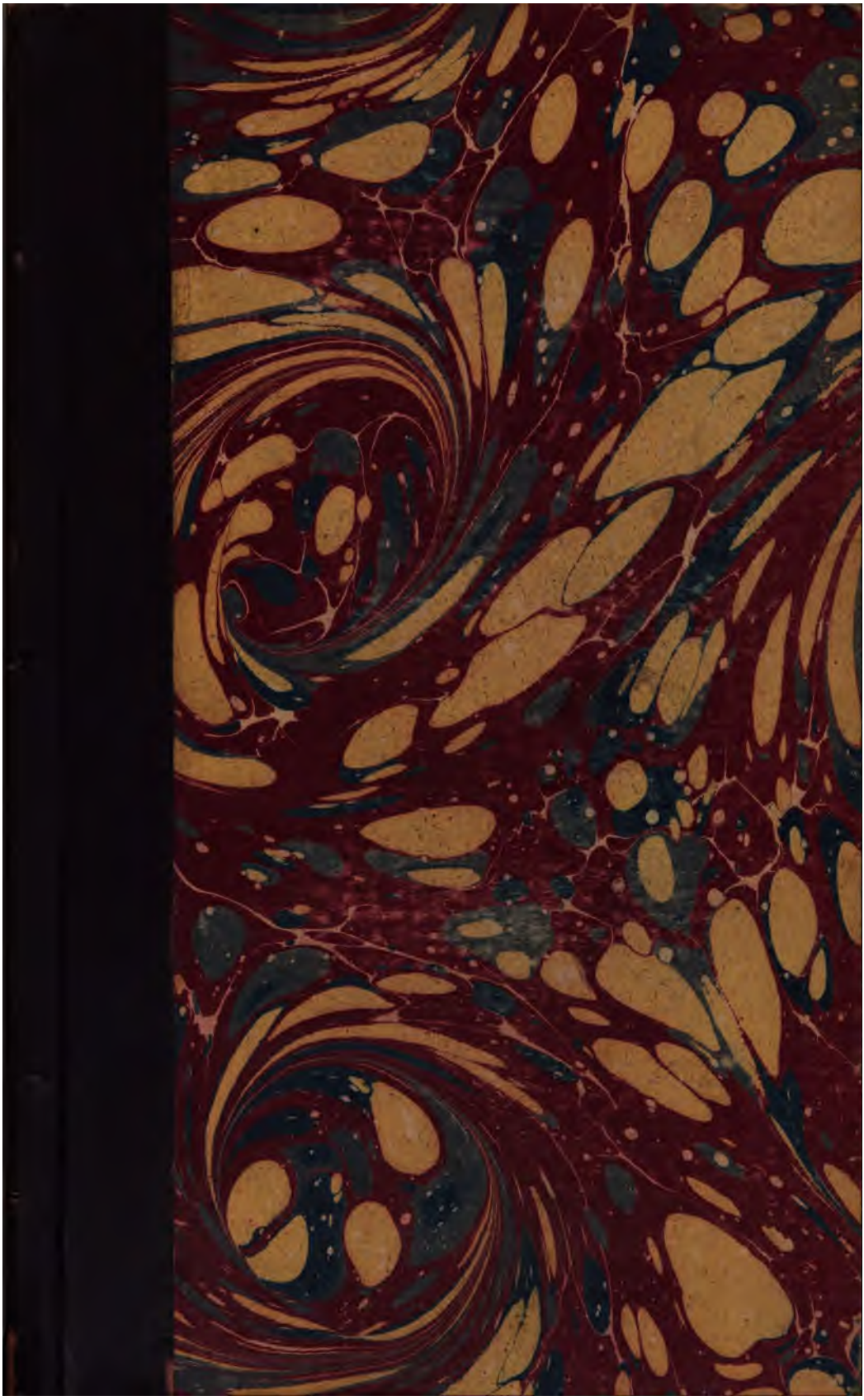
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



Dogmatiſche Mariologie,

das iſt:

Syſtematiſche Darſtellung

ſämmtlicher

die allerſeligſte Jungfrau

betreffenden Lehrſtücke.

116

Dogmatiſche Mariologie,

das iſt:

Syſtematiſche Darſtellung

ſämmtlicher

die allerſeligſte Jungfrau

betreffenden

Lehrſtücke.

Ein Verſuch,

von

H. Oswald,
Lic. der Theol. und Prof. am Seminarium Theodorianum
zu Paderborn.

Paderborn,
Verlag von Ferdinand Schöningh.

1850.

141. i. 383.

Dogmatiſche Mariologie,

das iſt:

Syſtematiſche Darſtellung

ſämmtlicher

die allerſeligſte Jungfrau

betreffenden

Lehrſtücke.

Ein Verſuch,

von

H. Oswald,
Lic. der Theol. und Prof. am Seminarium Theodorianum
zu Paderborn.

Paderborn,
Verlag von Ferdinand Schöningh.

1850.

141. i. 383.

۱۳۱ ن. ۳۵۳

MARIAE

SINE LABE ORIGINIS CONCEPTÆ

ΘΕΟΤΟΚΩ, ΠΑΡΘΕΝΟΜΗΤΟΡΙ, ΑΕΙΠΑΡΘΕΝΩ

SEXUS FEMINEI

POST DAMNA ET INFAMIAM PROTOPARENTIS HEVÆ

REPARATRICI

SANCTISSIMAE

HAS LABORUM PRIMITIAS,

IPSIUS

INCLITO NOMINI

DICATAS

ADMIRABUNDUS COMMENDAT

VENERABUNDUS OFFERT

SCRIPTOR.

Vorrede.

Eine dogmatiſche Monographie über die allerſeligſte Jungfrau, welche die ſämmtlichen, ihre Perſon ſowohl als ihr ſo hochbedeutſames Verhältniß zur religiöſen Geſchichte der Menſchheit betreffenden, Lehrpunkte — bekanntlich von verſchiedener dogmatiſcher Währung — umfaßt, und zu einem einheitlichen Ganzen wiſſenſchaftlich ordnet, würde, ſo will es mich bedünken, eben ſo intereſſant als wahrhaft zeitgemäß ſein. Das Intereſſe freilich hat das vorliegende Werkchen, welches die ausgeſprochene Aufgabe zu löſen unternimmt, ſelbſt auszuweiſen; darüber kein Wort in der Vorrede. Zeitgemäß aber ſcheint mir ein ſolcher Verſuch aus mehrfachen Gründen. Zunächſt fehlt es zwar nicht an Werken, welche über Maria handeln, wohl aber an einer Schrift, welche das ganze dogma Marianum im Zuſammenhange, mit dogmatiſcher Schärfe und wiſſenſchaftlicher Gründlichkeit, darſtellte. In den dogmatiſchen Hand- und Lehrbüchern der neuern Zeit wird Mariens nur an zwei Stellen, bei der Lehre von der Erbſünde und von der Inkarnation, in der Regel nur beiläufig und in einigen kurzen Notizen gedacht; kommt's hoch, ſo wird bei Gelegenheit der Lehre von der Heiligenverehrung etwa noch eine meiſt ungenügende Bemerkung über den hyperduliſchen Cult beigefügt. Durch ſolche nebenſächliche und beiläufige Behandlung wird nicht nur der Gegenſtand im Allgemeinen zerriſſen und im Einzelnen über's Knie gebrochen, ſondern der eigentliche Centralpunkt der hohen Bedeutung Mariens, welche nach meiner vollkommenen Ueberzeugung einzig nur bei zuſammenhängender Betrachtung ſich herausſtellen kann, wird kaum annähernd gewürdigt. Die ältern Dogmatiker haben zwar

in eigenen Traktaten, unter der Rubrik de mysteriis B. M. V. u. dgl. Zusammenhängendes zu liefern versucht; allein ihre Leistungen sind theils der Form wegen weniger genießbar, theils lassen auch sie das, worauf es ankommt, unter der Masse fremdartigen Stoffes nicht recht hervortreten. Zu diesem gesellt sich noch ein anderer Grund. Längst schon hat es mir geschienen, als ob in Bezug auf die h. Jungfrau und ihre Geltung in der Kirche das Leben „frisch und grün" der „grauen" Theorie um einige Schritte vorangeeilt sei, und die Wissenschaft sich beeilen müsse, das Versäumte nachzuholen. Mir schien, daß die Dogmatik für so manche in der Liturgie, Asceſe und überhaupt in der Praxis, theils von der Kirche selbst offiziell, theils von gotterleuchteten Männern in ihr, angeordnete oder doch hochgebilligte Uebungen, Ehrbezeugungen, Gebets- und Herzensergüsse an Maria kaum die gehörige wissenschaftliche Grundlage böte; und erklärte ich mir aus diesem Zurückbleiben der Theorie gegen das Leben so manche unliebsame Urtheile und Verunglimpfungen außer und sogar innerhalb der Kirche über die katholische Verehrung der Gottesmutter. Ich war und bin, einige Mißbräuche Einzelner allenfalls abgerechnet, weit entfernt, diese praktische Seite der Verehrung Mariens, um mich so auszudrücken, zu verdächtigen: gegentheils, je fester die Ueberzeugung bei mir stand, daß, was immer im constanten Leben der allgemeinen Kirche sich ausprägt, in der Lehre begründet sein müsse, desto größer schien mir die Berechtigung der Wissenschaft, und desto dringlicher die Anforderung an sie, zu der so hoch bevorzugten Verehrung Mariens, wie diese nach ihrem ganzen Umfange vorliegt, die theoretische Basis aus dem Zusammenhange der christlichen Heilsökonomie, zu erforschen und wissenschaftlich en detail festzustellen. Ich hoffe, das Ergebniß dieser Abhandlung werde eine mehr als genügende Rechtfertigung der bezüglichen kirchlichen Praxis selbst da sein, wo diese auf den ersten Blick als überschwenglich erscheinen möchte. Endlich schienen mir die neuerdings vom päpstlichen Stuhle unternommenen Schritte zur endgültigen Erledigung der so lange ventilirten Controverse über die unbefleckte Empfängniß, und daneben

die gegenwärtig, in Folge des durch die Noth der Zeit wieder mehr geweckten katholischen Bewußtseins, sichtlich im Volke zunehmende innige Liebe und Anhänglichkeit an die h. Jungfrau, eine entsprechende Theilnahme des Publikums auch an einer wissenschaftlichen Abhandlung über Maria hoffen zu lassen.

Wiewohl ich daher allerdings hoffe, die theologische Wissenschaft gefördert in etwa zu haben, so hätte mich doch dies allein nicht vermocht, mit vorstehendem Schriftchen ans Licht zu treten. Als eigentliches Ziel meiner Arbeit schwebte mir vielmehr beständig vor, Manchen in der Kirche, welche längst aus vollem Herzen die innigsten Verehrer Mariens sind, über dies und jenes, was sie bisheran mehr im dunklen Drange des Gefühles geahnt, als mit klarem Bewußtsein erkannt haben, ein tieferes Verständniß zu eröffnen; Andere aber — unter ihnen sind viele Edle, — welche (weil sie kälterer Natur, das worüber sie theoretisch sich nicht orientirt haben, auch praktisch desavouiren) den marianischen Cult, wie er thatsächlich im christlichen Volke lebt, mehr hingehen lassen und dulden, als selbst üben und pflegen, auf dem Wege wissenschaftlicher Erkenntniß, für eine tiefere Anschauung und Hochschätzung Mariens zu gewinnen: bei den einen, wie bei den andern also, die Liebe und Verehrung der h. Jungfrau zu vermehren. Ueberaus lohnend würde es für mich sein, wenn der Erfolg bei Vielen meinen Wünschen entspräche.

So sehr ich mich beflissen habe, gerade die Auffassung der Kirche über Maria und ihre Stellung in der Menschheit zu ergründen und darzustellen: so will der Ausdruck „Versuch," abgesehen von wissenschaftlichen Fehlgriffen, auch darauf bezogen werden, daß Alles und Jedes, was etwa originell scheinen möchte oder ist, unbedingt dem Urtheile der h. Kirche unterstellt wird, und als nicht geschrieben angesehen werden soll, wenn es auch nur im Entferntesten das katholische Dogma verletzen könnte; wie sich ohnehin von selbst versteht. Doch auf dieser Seite liegt wohl die geringste Gefahr; habe ich geirrt, so könnte es nur per excessum geschehen sein. Und gern will ich mich dann mit dem Grundsatze der Heiligen

trösten, daß in der Liebe und Verehrung Mariens nicht leicht zu viel geschehen könne. Die Schranke, welche freilich stets eingehalten werden muß, die Natur des Creatürlichen, ist nach meiner vollen Ueberzeugung niemals überschritten worden.

Noch habe ich zu bemerken, daß der erste Abschnitt dieses Schriftchens, welcher hauptsächlich die unbefleckte Empfängniß behandelt, im Wesentlichen bereits im „kathol. Magazin" (4. Jahrg. 6. Heft. S. 705 ff.) abgedruckt war. Derselbe, des Ganzen wegen unerläßlich, erscheint hier umgearbeitet und vervollständigt.

So mögen denn diese anspruchslosen Blätter hinaustreten in die Oeffentlichkeit unseres heutigen, so herz- und gemüthlosen Treibens. Sie schlagen mitten zwischen den schrillenden und disharmonischen Mißtönen der Jetztzeit, einen sanftern Akkord an, und hoffe ich zu Gott, daß er nicht gänzlich ungehört verklingen möge. — Sich selbst aber und seine Anliegen stellt der Verf. unter den mächtigen Schutz derjenigen, welcher dies Werkchen gewidmet ist, im festen Glauben, daß Sie mehr denn ein Mal in mißlichen Lagen seines Lebens ihm bereits hülfreich zur Seite gestanden hat.

Paderborn, am 1. Januar 1850.

Inhaltsverzeichniß.

Seite.

Vorrede vii
Eingang und Ueberſicht. §. 1 1

Erſter Abſchnitt:

Die Stellung Mariens in der Menſchheit im Allgemeinen, und ihre unbefleckte Empfängniß. §. 2 ff. 4
Erſtes Hauptſtück: Grundlegung: Hevas Urſtand und Sünde; deren Folgen für Hevas Geſchlecht und ihre Aufhebung durch Maria. §§. 2—4 . . . . . 4—16
Zweites Hauptſtück: Die unbefleckte Empfängniß nach der bisherigen Darſtellung und Begründung; und deren Kritik. §§. 5—10 . . . . . 16—40
Drittes Hauptſtück: Verſuch einer tiefern Erörterung und Begründung der unbefleckten Empfängniß. §§. 11—13 . . 40—57

Zweiter Abſchnitt:

Mariens Verhältniß zur Menſchwerdung und Erlöſung: die Würde ihrer Perſon und ihres Thuns. §. 14 ff. 58
Erſtes Hauptſtück: Maria die wahre und jungfräuliche Gottesmutter. §§. 15—17 . . . . . 63—81
Maria die wahre Mutter Chriſti. §. 15 . . . 63
Maria die wahre und eigentliche Mutter Gottes. §. 16 67
Maria die jungfräuliche Mutter. §. 17 . . . 73
Zweites Hauptſtück: Maria die Jungfrau vor der Geburt, in der Geburt und nach der Geburt. §§. 18—28 . . 81—141
Ob Maria ihre erhabene Würde verdient. §. 19 . 84
Das jungfräuliche Gelübde. §. 20 88
Die jungfräuliche Ehe. §. 21 92
Der Moment der Inkarnation. §. 22 . . . 101
Die jungfräuliche Empfängniß. §. 23 106
Die jungfräuliche Schwangerſchaft. §. 24 . . . 111
Das jungfräuliche Puerperium. §§. 25—27 . . 114—128
Die ewige Jungfrauſchaft Mariens. §. 28 . . . 128

Seite.

Drittes Hauptstück: Mariens Theilnahme am Erlösungswerke. §§. 29—30 . . . . . 141—164

Dritter Abschnitt:

Mariens Verhältniß in und zu der Kirche. §. 31 ff. . . 165

Erstes Hauptstück: Die marianische Eschatologie. §. 31 . 165

Zweites Hauptstück: Mariens Antheil an den h. Sakramenten. §. 32 174

Drittes Hauptstück: Mariens Verhältniß zum kirchlichen Priesterthum. §§. 33—34 . . . . . 190—205

Viertes Hauptstück: Sinn und Bedeutung des hyperdulischen Cultes. §§. 35—36 . . . . . 206—225

Eingang und Ueberſicht.

§. 1.

Die Bezeichnung „Mariologie", welche wir unſerer Schrift als Titel vorgeſetzt haben, iſt der allgemein üblichen Benennung einer dogmatiſchen Parthie, der „Chriſtologie" nämlich, nachgebildet; und haben wir nur zu bemerken, daß wir dieſen terminus im weitern Sinn, ſowohl die Perſon auf deren Namen er lautet, als auch ihre Thätigkeit und deren Erfolg umfaſſend, verſtanden haben wollen. Indem wir es alſo unternehmen, eine „dogmatiſche Mariologie" zu entwerfen, ſoll allerdings durch die bloße Benennung ſchon darauf hingewieſen werden, daß wir eine durchaus analoge Centralſtellung in der Menſchheit und ihrer Geſchichte, wie eine ſolche ihrem göttlichen Sohne Chriſto dem Herrn zukommt, wenn auch im mindern Grade, der h. Jungfrau vindiziren. Wenn Mariens perſönliche Würde und perſönliche Thätigkeit nicht maaßgebend und von kapitaler Bedeutung für die Geſchicke der geſammten Menſchheit wäre, dann würde eine dogmatiſche Mariologie eine unpaſſende oder gar abſurde Bezeichnung ſein. Denn wem könnte es einfallen, ein dogmatiſches Lehrganzes von irgend einem andern Menſchen, vom h. Petrus z. B. oder Auguſtinus oder Thomas zu entwerfen? So bevorzugt dieſe und andere h. Männer immerhin geweſen, ſie waren Menſchen wie wir. Sie haben eine bedeutſame Stellung in der Kirche eingenommen; und ihr Wirken im Reiche Gottes war einflußreich auf Jahrhunderte; aber an der Stiftung der Kirche, an der Grundlegung des Gottesreiches, an dem Mittel- und Wendepunkte der Welt- und Menſchengeſchichte, an der Erlöſung, hatten ſie keinen ſelbſteigenen, thätigen Antheil. Sie ſind wie wir Individuen oder Einzelweſen des menſchlichen Geſchlechtes als eines Ganzen, gehören alſo der Peripherie deſſelben und nicht dem Centrum an, geſchweige daß ſie es ausmachen. Mit Maria hat es eine weſentlich andere Bewandtniß. Sie iſt nicht Menſch, wie wir Menſchen ſind; und wenn es doch vielleicht richtig geſagt werden kann,

daß ſie Menſch war wie wir Menſchen ſind, ſo iſt ſie ſicher nicht Weib, wie irgend ein Individuum ihres Geſchlechtes Weib iſt; ſondern ſie iſt in demſelben Sinne das Weib, wie Chriſtus der Menſch. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß wir die hiemit angedeutete Würde der allerſeligſten Jungfrau an der Schwelle unſerer Abhandlung keineswegs für den Leſer als erwieſen hinſtellen, ſondern erſt zu erweiſen gedenken. Bis dahin mag ſie als problematiſch gelten. Allein weil nach unſerer Auffaſſung das Geſammtwerk der Erlöſung der Menſchheit und die durch daſſelbe geſetzte Gnaden- und Heilsordnung an zwei Namen, obwohl nicht zu gleichen Theilen, ſich knüpft, den Gottmenſchen Jeſus Chriſtus und die jungfräuliche Gottesmutter Maria, und durch dieſe Doppelerſcheinung die Mitte und Fülle der Zeiten bezeichnet wird, ſo wie in der Zeiten Anfang und in der Naturordnung durch die beiden Stammeltern Adam und Heva die menſchliche Gattung präformirt war: ſo kann in der theoretiſchen Religionswiſſenſchaft oder der Dogmatik ex profesſo (außer von der Gottheit) nur von zwei menſchlichen Individuen gehandelt werden, dem Menſchen der Gott war und der Mutter welche Jungfrau war; außer dieſen nur noch von Adam und Heva den Repräſentanten der Naturordnung, ſofern nämlich dieſe der Gnadenordnung zur Vorausſetzung dient. Kurz: Maria hat in ihrer Perſönlichkeit und in ihrem Thun eine religiös-dogmatiſche Qualität, welche ſie nur noch mit ihrem göttlichen Sohne theilt. Weil ſich dieſer Gedanke wie ein leitender Faden durch unſere Abhandlung hindurchzieht, deren wiſſenſchaftlicher Zielpunkt es iſt die Wahrheit deſſelben zu erweiſen, und durch das ganze Gebiet der Religionslehre hindurchzuführen: ſo fanden wir in ihm die Berechtigung, der Chriſtologie eine Mariologie zur Seite zu ſtellen. Wollen wir nun aber dieſe hohe Würde Mariens umſtändlicher und zwar ſo ausſprechen, daß die Hauptpunkte der dogmatiſchen Lehre von Maria bereits hervortreten, ſo können wir uns etwa alſo auslaſſen: „Ins Daſein getreten (empfangen) ohne Erbſünde und ihr Leben hindurch die abſolut Sündenloſe war Maria als jungfräuliche Mutter des Herrn durch die Gnade Gottes und zugleich durch eigene freie Zuſtimmung, bei der Vollbringung der Erlöſung, wenngleich in Unterordnung unter ihren göttlichen Sohn und in Abhängigkeit von ihm, doch in einer Weiſe thätig, daß die Frucht ihrer Thätigkeit zur Integrität des von Chriſto voll-

brachten Erlöſungswerkes gehört; und iſt ſie daher in der Heilsanſtalt Chriſti, der Kirche, Vermittlerinn von beſondern Heilsgütern, welche, obwohl aus Chriſti Erlöſungsverdienſt ihren letzten Urſprung nehmend, zu ihrer aktiven Theilnahme am Erlöſungswerke in einem ſpecifiſchen Cauſal-Zuſammenhange ſtehen! Alles dies als geiſtige Stammmutter der Menſchheit, als, in Verbindung mit ihrem Sohne dem Vertreter der ganzen Gattung (genus), beſondere Repräſentantinn ihres Geſchlechtes (sexus) in der Heilsordnung."

Dies wäre ſo ziemlich das geſammte Symbolum Marianum, deſſen genauere Beſtimmung, Ausführung und Erweis unſere Aufgabe ſein wird. Alle Lehrpunkte der Kirche, ſowohl die feierlich entſchiedenen, als auch die noch unvermittelt im Bewußtſein und Leben der Kirche vorhandenen, werden darin ihre gehörige Stelle, und an ihrer Stelle ihre Würdigung und Beſprechung finden. Die ganze Mariologie wird uns daher in drei Abſchnitte zerfallen. Der erſte wird die Würde und Stellung Mariens im Allgemeinen, und die daraus ſofort ſich ergebende unbefleckte Empfängniß behandeln; der zweite wird ihr Verhältniß zur Menſchwerdung und Erlöſung oder die Würde und Bedeutung ihrer Perſon und ihres Thuns darſtellen; der dritte und letzte ihr Verhältniß zu und in der Kirche auseinanderſetzen. Jeder ſieht leicht, daß dieſe drei Abſchnitte in Analogie ſtehen zur Grundlegung (Vorbereitung), dann Ausführung und endlich zur Verwirklichung der Erlöſung in den Einzelnen; oder die Perſon Mariens in den Vordergrund geſtellt, zur Erſchaffung, Erlöſung und Heiligung. Wir kommen zur Sache.

Erſter Abſchnitt.

Die Stellung Mariens in der Menſchheit im Allgemeinen, und ihre unbefleckte Empfängniß.

Mutans Hevae nomen.

Erſtes Hauptſtück.

Grundlegung: Hevas Urſtand und Sünde; deren Folgen für Hevas Geſchlecht und ihre Aufhebung durch Maria.

---

§. 2.

Wann und wo von dem Urſtande, der Sünde und der Erlöſung der Menſchheit die Rede iſt, hat die ſyſtematiſche Theologie ſich bis heran faſt ohne Ausnahme nur auf die beiden Stammväter des Menſchengeſchlechtes, Adam und Chriſtus berufen; der beiden Mütter Hevas und Marias Verhältniß zum und Antheil am Falle und der Erhebung, den beiden Angelpunkten der Welt- und Menſchengeſchichte, iſt auffallend vernachläßigt und noch nie ſo recht, obwohl mitunter im Allgemeinen angedeutet, im Einzelnen Gegenſtand genauerer Unterſuchung geworden. Die Dogmatik iſt deshalb gar nicht zu tadeln, ſie folgte darin dem Vorgange des Apoſtels Paulus und dem Verhalten der Kirche ſelbſt, welche beide bei den einſchlägigen Fragen gleichfalls nur Adams und Chriſti gedenken. Vergl. Röm 5; 1. Cor. 15. u. Trident. Seſſ. 5. So gern auch wir hierin einen providentiellen Zug anerkennen, glauben wir dennoch, daß eine wiſſenſchaftliche Verſtändigung über Marias Stellung in der Kirche und Menſchheit, eine tiefere Auffaſſung ihrer erhabenen Würde und ihrer Prärogativen, insbeſondere auch ihrer unbefleckten Empfängniß nur dann zu ermöglichen iſt, wenn dieſe Theilnahme Hevas und Mariens an den Grundfakten unſerer Geſchichte und zwar in paralleler Gegenüberſtellung genau und en detail zur Sprache gebracht wird. Wir werden daher zunächſt dies Verhältniß in überſichtlicher Darſtellung zu ermitteln ſuchen; ſo jedoch, daß wir hier bloß den Grund legen, die Ausführung des Einzelnen der Lehre von der Inkarnation, Erlöſung und Kirche, ſofern ſie Maria angeht, in den folgenden Ab-

schnitten vorbehalten. Nach dieser allgemeinen Fundamentirung werden wir sofort die Anwendung machen auf die so berühmte als derzeit viel besprochene fromme Lehrmeinung (pia sententia) von der unbefleckten Empfängniß; werden dieselbe, nachdem wir sie in kurzer Ausführung nach der bisherigen Auffassung und Begründung revidirt haben, von der gewonnenen Grundlage aus näher zu beleuchten, und zu begründen suchen.

So karg und zurückhaltend die Quellen der Offenbarung, zunächst die h. Schrift, mit Aufschlüssen über des Weibes Antheil an der religiösen Geschichte der Menschheit auch sind, so glauben wir doch, daß uns noch die meiste Belehrung in der Geschichte vom Sündenfalle selbst geboten wird. Indem wir also diese zum Ausgangspunkte der Untersuchung machen, behaupten wir: daß das Maaß der Schuld beider Ureltern bei der Abfallssünde keineswegs gleich, sondern daß die Sünde des Weibes merklich größer gewesen.

Zum Beweise machen wir auf folgende Umstände aufmerksam: a) das Weib hat zuerst gesündigt, der Mann ist nur nachgefolgt. Gen. 3. 1. ff. Sie ist die Urheberinn der Sünde im Sinne der Priorität. Innerhalb der Menschheit stammt das Böse vom Weibe her nach dem bekannten Satze: omnium malorum origo mulier. Wenn es für die Sünde der Menschheit anerkannter Maaßen im allgemeinen ein Milderungsgrund ist, daß sie in letzter Instanz doch nicht in der Menschheit selbst originirt, sondern aus der gefallenen Geisterwelt stammt, so ist es für die Sünde des Mannes ein relativer Milderungsgrund, daß sie ihm darüber hinaus noch vom Weibe zugetragen ward. Die Bedeutung dieser Milderung liegt in der Macht des Beispiels. Heva sündigte, und nachträglich betheiligt sich auch Adam an ihrer Sündenthat. Jeder wird, wo gemeinschaftlich ein Frevel verübt ist, den für schuldiger und strafwürdiger ceteris paribus erklären, welcher zuerst Hand angelegt. Daß der Ursprung des Bösen auf Erden durch das Weib, ist bekanntlich im heidnischen Alterthume eine weit verbreitete Ueberlieferung gewesen; und hat man es dem Weibe in der heidnischen Vorzeit reichlich vergolten. Die Erniedrigung und Verachtung des Weibes in der vorchristlichen Zeit schreibt sich zum guten Theil aus dieser Quelle her. — b) Das Weib ist von der Schlange, oder vielmehr von dem, der sie bewohnte und werkzeuglich mißbrauchte, dem Teufel versucht und verführt; der Mann aber vom Weibe. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob hierin vielmehr eine

Milderung für Hevas Vergehen enthalten ſei. Aber man beachte nur, daß auf Adam die Verſuchung von Außen in ſtärkerem Grade eindringen mußte, als auf Heva. Heva, wenn es auch der Text nicht ausdrücklich ſagt, ſo iſt es doch nach dem ganzen Tenor der Erzählung vorauszuſetzen, wird die Motive und Sophismen der Schlange ihrem Manne ſchon wiederholt haben. Sofern war die äußere Verſuchung für beide gleich. Allein nun legte Heva ihr eigenes Wort, ihre eigene Verſuchung, und — wie wahrſcheinlich — die Macht ihrer bereits ſündhaft gewordenen perſönlichen Reizungen und Lockungen als Uebergewicht in die Wagſchaale. Es iſt dies offenbar ein Augment der Verſuchung, und zwar von einer Seite her, welche jedenfalls eine mildere Beurtheilung in Anſpruch nimmt, der ſinnlichen nämlich. Je größer die Wucht der Verſuchung, deſto geringer iſt die Schuld zu imputiren. — c) Das Weib iſt Verführte zugleich und Verführerinn; Adam iſt nur Verführter. Klar iſt, daß des Weibes Schuld bedeutend anſchwillt durch den Umſtand, daß ſie mitten in der ſündigen That nun ſofort das Amt des Teufels übernimmt, und das von ihm Angefangene fortſetzt und ausführt. Alſo iſt das Weib die Urheberinn, wenigſtens Miturheberinn der Mannesſünde, auch im Sinne der Cauſalität. — d) Ein viertes Argument endlich inſinuirt uns der Apoſtel 1. Tim. 3. 14 in den Worten: Adam non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit. Der Apoſtel legt augenfällig nicht wenig Gewicht auf dieſe Aeußerung, indem er dadurch die gebührende Unterordnung des Weibes unter den Mann motiviren will. Es läßt ſich die angezogene Stelle zur Noth zwar dahin deuten: „Das Weib iſt von der Schlange oder dem Teufel, der Mann aber nur vom Weibe verführt.“ Allein der natürliche Sinn der pauliniſchen Worte bleibt immerhin: „Heva iſt verführt, Adam aber nicht.“ Wie iſt das zu verſtehen? In dem Verführtwerden liegt doch immer eine Art von Ueberzeugtwerden. Heva hat ſich, will der Apoſtel ſagen, durch ihre Schuld ſogar überzeugen laſſen; ſie hat ſich dem Verſucher mit Herz und Kopf ſo vollends ergeben, daß derſelbe auch ihren Geiſt, ihren Verſtand beherrſchte und verrückte, und ſie nun alle jene Akte des Mißtrauens, Unglaubens u. ſ. w. ſogar mit verſchuldetem Verluſt ihrer Einſicht ſetzte. Nicht ſo Adam. Adam hat ſich nicht überzeugen, ſondern nur bereden laſſen — vom Weibe! Und wenn er ſich zuletzt auch zur That entſchloß, ſo geſchah es mehr oder doch zugleich auch aus

Schwäche und Fügsamkeit, d. h. aus ungeordneter Liebe zum Weibe, als daß er seine bessere Einsicht völlig preis gegeben hätte. Man wähne nicht, daß dies wie eine Beschönigung fürs Weib klinge, indem wer mit hellerer Einsicht die böse That vollbringt, doch schuldiger ist, als wer es mit getrübter Einsicht thut. Nein, daß Heva nicht bloß das Herz, sondern zugleich auch den Kopf verloren, das war wiederum ihre eigene Schuld. Es sollte dies nur aufgerufen werden, um Hevas tiefere Ergebung an das Böse und den Bösen, welche sogar ihren Verstand verrückte, zu documentiren. So hat Heva nicht nur die Liebe, sondern mit der Liebe auch den Glauben verloren, was nicht in gleichem Maaße von Adam gesagt werden kann. Er erhielt sich wenigstens einen Rest besserer Einsicht; und wenn er nun dennoch wie seine Gattinn die verhängnißvolle That vollzog, so war es zugleich mit Schwäche des Herzens, falsche Sympathie fürs Weib. Adam ist nicht in demselben Sinne verführt worden, wie Heva, und auch darum ist das Maaß seiner Schuld geringer. — Uebrigens brauchen wir uns, um die Sünde des Weibes schwerer zu finden als die ihres Mannes, nicht auf die Geschichte des Abfalles zu beschränken. Das Gericht, so Gott über die Schuldigen hält und die Verhängung der entsprechenden Strafe, bestätigen vollkommen die Disparität. Gen. 3. 10 ff. Indem beide Eltern, freilich in kindischer Weise, sich zu entschuldigen suchen, läßt Gott in einem gewissen, partiellen Sinne doch ihre Entschuldigung gelten. Hiermit ist nach der Erzählung, wo der Mann die Schuld seiner That auf das Weib, und das Weib die ihrige auf die Schlange übertragen, offenbar anerkannt, daß die Schuld des Mannes zum Theil auf das Weib zurückfalle. Und was die Strafe selbst betrifft, so muß doch, weil der Grad der Strafbarkeit im gerechten Urtheile nach dem Grade der Schuld sich richtet, das Strafmaaß für die Größe der Schuld bestimmend sein. Es trifft nun aber nicht nur das Weib zuerst von beiden die Strafsentenz unmittelbar nach dem Fluche über die Schlange l. c., was, da der Mann zuerst zur Verantwortung gezogen war, nicht ohne Bedeutung sein kann, sondern das Maaß ihrer Strafe ist auch objektiv weit größer, als das des Mannes. Und was wohl zu beachten, wenn das Verderben der Urſünde gerade durch die physische Fortpflanzung sich ausbreitet, und wenn daher gerade der Generationsakt durch ihr Gift verpestet ist, so ist ja aus der Genesis sowohl als aus dem Thatbestande ersichtlich, daß eben das Weib dabei

am meisten gelitten v. 16. Schmerzen der Schwangerschaft und Geburtswehen — eben der Schmerzensantheil bei der Generation — ist des Weibes Antheil und nicht des Mannes. Der Rückschluß von der größern Strafe auf die größere Schwere der Sünde ist damit von selbst gegeben. — Die angedeuteten Gründe berechtigen uns hoffentlich an dem Satze festzuhalten, daß die weibliche Ursünde schwerer wiegt als die männliche. Ich weiß es recht wohl, daß die Theologen, Exegeten wie Dogmatiker, bis heran nicht einig geworden sind über den erörterten Punkt, ja daß Manche unter ihnen, die Sünde Adams für beträchtlicher erklärt haben als die seines Weibes. Allein der einzig denkbare Grund, welcher für diese Ansicht erbracht werden kann, wird entnommen aus der ursprünglichen, d. h. bereits im Urstande vorhandenen größern sittlichen Schwäche des Weibes im Verhältnisse zum Manne: eine nach unserer Meinung nicht nur unerweisliche, sondern geradezu falsche Voraussetzung. Dies führt uns auf einen zweiten Punkt.

§. 3.

Wir adoptiren sofort ohne weitere Begründung, die ohne Weitläufigkeit hier nicht angestellt werden könnte, jene von den namhaftesten Theologen vertretene und von der Kirche am meisten begünstigte Auffassung der Ursünde, nach welcher sie für die Ureltern den Verlust, und für alle ihre auf natürlichem Wege von ihnen abstammende Nachkommen den Nichtbesitz der den erstern verliehenen, den letztern aber hypothetisch zugedachten Gnade des Urstandes bewirkte, sowohl jener Gnade, welche die an sich brechliche und dürftige Natur des Menschen in ihrer eigenen Sphäre vollendete, als auch jener, welche dieselbe über sich hinaus zu einer höhern Lebensgemeinschaft mit Gott empor hob, also sowohl der s. g. gratia integrans als der gratia elevans naturam. Der Zustand der Ureltern nach vollbrachter Abfallssünde materiell genommen, wie er im Wesentlichen sich auf ihre Nachkommen vererbte und vererbt, war sicher kein anderer, als der, durch den Verlust der (in Kraft der Gnade bewirkten) Integrität und Elevation des ganzen Wesens, gesetzte Zustand der nackten, Gottentfremdeten, Gnadenentblößten, daher nicht nur aller höhern Lebensgemeinschaft mit Gott unfähigen, sondern auch in sich dürftigen und brechlichen, weil unvollendeten Creatürlichkeit; war materiell genommen, der status purorum naturalium, ohne wesentliche Corruption der Natur an

sich, ein Zustand, in welchem, wenn er auch keinen Augenblick vor der Sünde wirklich gewesen ist, Gott doch den Menschen nach der Lehre der Kirche gleich anfangs hätte erschaffen können.*) Dieses vorausgesetzt, werden wir die beiden Geschlechter, Mann und Weib nach der Sünde und vor der Erlösung, von dem Verderben durch die zufälligen, persönlichen Sünden abgesehen, materiell genommen, im Zustande des creatürlichen An-sich finden müssen. Finden wir nun aber im gefallenen Zustande, wenn wir die beiden Geschlechter mit einander vergleichen, in physischer wie in geistiger, in intellektueller wie in ethischer Rücksicht, das Weib gegen den Mann nahmhaft zurückstehend, so werden wir nothwendig auf einen solchen Abstand des Weibes gegen den Mann, auch für den freilich wohl nur gedachten, aber doch möglichen Stand der bloßen Natur (status puræ naturæ) schließen müssen. In der That wird es wohl kaum weiter ausgeführt, geschweige erwiesen zu werden brauchen, daß das Weib nach dem creatürlichen An-sich, also die Natur in ihrer nackten Blöße betrachtet, dem Manne um einen merklichen Grad nachsteht. Schon daß ihre Schöpfung eine secundäre, daß sie erst vom Manne genommen, deutet darauf hin. Sie ist relativ zum Manne, bloß auf die Schöpfung gesehen, offenbar nun eine Stufe niedriger zu stellen, als er; sie bildet den sexus sequior. — Dagegen im Urstande selbst, welcher ein Stand der Unschuld nicht nur, sondern positiver Heiligkeit und Gerechtigkeit war, kann ich, so weit wir Kunde davon haben, durchaus keine Spur von Zurücksetzung des Weibes gegen den Mann entdecken. Wollen einige Forscher solche dennoch in der biblischen Erzählung vorfinden, so tragen sie nur das nunmehrige Verhältniß unbefugter Weise in das ursprügliche hinein. Mag zugegeben werden, daß die Erschaffung des Weibes mit Rücksicht auf die Sünde und die künftige Erlösung geschehen: die Annahme einer Deterioration des Menschen und seiner Gattung durch ihre Erschaffung aus dem Manne ist absolut verwerflich. Adam behandelt vor der Sünde die Heva durchaus als ganz ebenbürtige Genossinn; und es darf das Verhältniß der Geschlechter im Urstande um so weniger, als das der Unterordnung des Weibes unter den Mann aufgefaßt werden, als diese geradezu ausdrücklich als Folge ihrer Sünde angegeben wird. v. 16. sub viri potestate

*) Der Bajanische Satz: Non potuit Deus creare talem hominem, qualis nunc nascitur ist kirchlich verurtheilt.

eris et ipse dominabitur tui.*) Wenn nun, wie wir anzunehmen sicher berechtigt sind, Adam und Heva im Urstande nach ihrer höhern und niedern Daseinsweise völlig, von der Differenz der Geschlechter abgesehen, gleichgestellt waren, und wenn das Weib in statu puræ naturæ jedenfalls gegen den Mann zurückgestanden haben würde, was folgt? So folgt, daß anzunehmen, die Gnade des Urstandes sei dem Weibe im höhern Maaße zu Theil geworden als dem Manne; außer der natürlichen und übernatürlichen Ausstattung, welche ihr gemeinsam mit dem Manne ward, sei ihr noch ein besondres divinum beneficium im Urstande zugefallen, wodurch ihr Abstand von dem Manne ausgeglichen und ihr an sich niederes Wesen auf dasselbe Niveau mit dem des Mannes emporgehoben wurde. Wir nennen das den spezifischen Weibessegen des Urstandes. Will diese Erörterung vielleicht nicht Jedem genügen, so glauben wir, daß sich aus der Erzählung der Genesis von der Verhängung der Strafe über die beiden Geschlechter Gen. 3. 16—19 mit wissenschaftlicher Schärfe die Nothwendigkeit der Annahme eines besondern Ursegens für das Weib beweisen läßt. Wir haben es schon gesagt, daß das Maaß der Strafe an beregter Stelle für das Weib größer ist als für den Mann. Sehen wir aber die hochwichtige Stelle näher an, so wird einleuchten: die Strafen der Sünde sind so geordnet und für beide Geschlechter repartirt, daß über den Mann die beiden gemeinsame Strafe verhängt wird, jene an der auch das Weib participirt, dagegen mit der Strafe des Weibes der Mann verschont bleibt. Von der Sterblichkeit einmal, welche dem Manne scheinbar allein angekündigt wird, liegt es auf der Hand, daß ihr das Weib gleichmäßig erliegt. Sollte Jemand, auf unsere christlich-socialen Zustände hinblickend bei der andern den Mann betreffenden Strafe, dem Schweiß an der Stirn, womit das Brod erworben werden muß, und den Mühsalen des Lebens, rücksichtlich der gleichen Gemeinschaftlichkeit einiges Bedenken haben, so wird dies alsbald schwinden, wenn er an des Weibes Loos vor und außer dem Christenthum denkt, wo das Weib die Mühsalen und Arbeiten des Lebens mit dem Manne mindestens zu gleichen Theilen trägt. Dagegen ist selbstredend, daß der Mann an den l. c. genannten

*) Sollte vielleicht der erste Satztheil nach dem Urterte richtiger übersetzt werden: «nach dem Manne wird dein Trieb sein:» so bleibt der Sinn im Ganzen doch derselbe.

Sündenfolgen des Weibes nicht participirt. Das ist sehr bedeutsam; es wird uns dadurch insinuirt, daß in der Vererbung des Sündenelendes (und mutatis mutandis werden wir dasselbe bei der Fortpflanzung der Erlösungsgnade wiederfinden*); es muß also ein Gesetz von allgemeiner Gültigkeit sein, das im Verhältniß der Geschlechter zu einander natürlich begründet ist), der Mann die ganze Gattung (Mann und Weib) das Weib aber nur ihr Geschlecht vertritt. Betrachten wir nun aber den Strafantheil des Weibes genauer. Unsägliche Schmerzen der Schwangerschaft und Geburtswehen werden ihr angekündigt; das ist ihr Theil; mit dem Manne aber theilt sie außerdem noch die Wiederwärtigkeiten des Lebens und die Sterblichkeit. Es folgt hieraus, daß im Urstande (unter vorausgesetztem Geschlechtsverkehr) und, falls sie in der Prüfung bestanden, überhaupt dieses spezifische Weh das Weib nicht belästigt haben würde; eben so wenig wie beide, Mann und Weib, gemeinsam im Falle der Treue den Tod zu fürchten gehabt hätten. Nun wird aber jeder Naturkundige, jeder Physiolog mit augenscheinlichem Rechte behaupten, daß die beregten Schmerzen nach dem Organismus des Weibes und nach dem Gesetze des Zeugungsprozesses durchaus natürlich seien. Wie reimt es sich damit, daß sie positive, erst durch die Sünde eingetretene Strafen, nach der Angabe der Geneſis sind? Es verhält sich damit genau so, wie mit der Sterblichkeit. Gewiß: die bloße Natur, nicht gehalten und verklärt durch ein höheres Gegengewicht, fordert den Tod, als endlichen Zerfall des Zusammengesetzten. Der Tod ist natürlich im Sinne und vom Standpunkte der natura pura aus, der Tod ist aber unnatürlich im Sinne der natura integra. Und weil durch die Sünde die Natur desintegrirt, und auf den status purorum naturalium (zurück-) versetzt ward, ist „der Tod der Sünde Sold." Eben so: die Natur des Weibes und das Gesetz der natürlichen Zeugung fordert die Schmerzen der Schwangerschaft u. s. w.; sie sind natürlich im Sinne der natura pura. Sind nun diese für das Weib, wie der Tod für beide Geschlechter, nach den bestimmtesten Lehren der h. Schrift erst Folgen der Sünde, so ergibt sich, daß wie die Unsterblichkeit (das posse non mori) beider Ureltern im Paradiese an ein höheres divinum beneficium (der Ausdruck des Cat. Rom.) geknüpft werden muß, wir uns genau eben so die

*) Vergl. 3. Abschnitt 3. Hauptstück §. 33. c.

Abwesenheit jener spezifisch-weiblichen Leiden gleichermaßen durch eine über die niedere Natur hinausgehende Gnade und Wohlthat Gottes verursacht denken müsse. Wir gewinnen sohin nothwendig für den Urstand ein specificum weiblichen Segens, an dem Adam nicht participiren kann, weil er desselben eben so wenig fähig wie bedürftig ist; oder w. d. i.: die Abwesenheit jener Geschlechtsleiden beim Weibe war (wäre gewesen) Folge der übernatürlich (d. h. entitative, nicht modaliter, denn wir bleiben im Kreise der Natur) durch eine specielle Gnade in ihrer Sphäre integrirten Weibesnatur. Wenn wir diesen besondern Satz verallgemeinern — und wir sind dazu um so mehr berechtigt, weil des Weibes Minderstellung gegen den Mann äußerlich sichtbar genug auf ihrer sexuellen Schwäche basirt — so kommen wir auf das frühere Ergebniß zurück: es gibt einen speciellen Ursegen für das Weib, durch den sie, an und für sich gegen den Mann zurückstehend, vor der Sünde mit ihm auf gleiche Linie gestellt ward. In diesem bestand Hevas urständische weibliche Würde und Prärogative: Heva genoß ihn, Adam war selbstredend von ihm ausgeschlossen, weil er nach seinem creatürlichen An-sich desselben nicht bedurfte.

Gehen wir nun zum Sündenfalle zurück, und knüpfen an das im vorigen §. Gesagte wieder an, so gestaltet sich der ganze Hergang, so weit er uns angeht, folgender Maaßen. Heva hat einmal gesündigt wie Adam, und darum büßte sie für sich und in Gemeinschaft mit ihrem Manne gedacht, für alle ihre Nachkommen männlichen sowohl als weiblichen Geschlechtes, die beiden Geschlechtern gemeinsamen urständischen Privilegien ein. Heva hat aber zugleich schwerer gesündigt als Adam: durch das Uebermaaß ihrer Sünde relative zum Mann büßte sie für sich und für jene, welche sie in sexueller Hinsicht speciell vertritt, d. h. für die Weiber, ihre Töchter, darüber hinaus noch jenen Ursegen ein; dergestallt, daß des gefallenen Weibes Zustand — von der Schuld abgesehen und bloß materiell genommen — hinabgesunken ist unter das Niveau des Mannes bis auf die Linie auch ihres creatürlichen An-sich, d. h. ihrer Natur in deren nackten Blöße; wornach sie nur als zurückstehend gegen den Mann aufgefaßt werden kann.

Wie also die Sünde des Weibes schwerer wiegt als die des Mannes, so seufzt auch das Geschlecht des Weibes in Kraft des Falles unter einer schwerern Wucht des Elendes; auf ihr lastet ein doppelter Fluch. Es scheint uns, daß in der mosaischen Gesetz-

gebung in den Vorschriften, welche die Wöchnerinnen betreffen, auf diesen Doppelfluch, der des Weibes Antheil geworden durch die Sünde der Stammmutter, unzweideutig hingewiesen wird. Levit. 12. 2. ff. Offenbar hängen die levitischen Reinigungen mit der Urſünde und deren Vererbung zusammen. Warum aber wird hier bei der Geburt einer Tochter jedesmal die doppelte Zeitdauer angesetzt (sowohl für die erste Unreinheit der Mutter, als für ihre Abschließung vom Gottesdienste) als bei der Geburt eines Sohnes? wenn nicht bei der Empfängniß und Geburt der erstern das Wesen der Erbsünde tiefer eindringt, als bei einer männlichen Proles. Mag auch die nächste Veranlassung zu dieser Verschiedenheit vielleicht physiologischer Art sein, (ältere Interpreten nehmen an, daß die Animation der weiblichen proles die doppelte Zeitdauer erfordere, als die der männlichen. Von solcher Annahme ist man zurückgekommen. Jetzt spricht man von größerer Schwäche der Mutter u. dgl. bei der Geburt einer Tochter als eines Sohnes, wie in den Commentaren z. b. St. des Breiten zu lesen ist), so würde eine solche Motirirung, wenn sie auf ausschließliche Geltung Anspruch macht, eben so wenig genügen können, als wenn man z. B. die ganze Bedeutung der levitischen Speise- und Enthaltungsgesetze oberflächlich bloß aus diätetischen Sanitätsrücksichten erklären wollte! Vielmehr ist anzunehmen, daß jene physiologischen Erscheinungen eben auch die Doppelwucht der Erbsünde beim andern Geschlechte in ihrer Weise reflektiren. —

Der Abstand des Weibes gegen den Mann in physischer, wie in geistiger, in intellektueller, wie in ethischer Hinsicht, den außer und vor dem Christenthum Niemand übersehen kann, und welcher auch im Christenthume in gewissem Sinne noch nicht ausgeglichen ist, wird also durch die größere Sünde der Mutter der Menschheit bedingt. Und das ist der besondere Fluch, welcher von Heva aus auf ihr Geschlecht sich vererbt. Die Thatsache, daß das von den Ureltern vererbte Sündenweh in höherm Maaße auf dem Weibe ruht, ist anerkannt und uns Allen geläufig. Darum ist auch das Weib in der vorchristlichen Zeit, der Periode der gefallenen Menschheit, durchweg als ein Geschöpf niederer Ordnung angesehen worden, und so total um seine Ehre gekommen. Das ist des Weibes spezifischer Fall. Die Heidenwelt hatte bei all' ihrer sonstigen Bildung von Frauenwürde keinen Begriff; das Weib galt als Sclavinn des Mannes und Spielzeug seiner Luſt. Wo immer ihre Lage (wie

allerdings im Judenthum) etwas besser sich gestaltete, ist dies der bereits vor Christo mehr oder minder wirksamen Gnade der Erlösung, von der ja einzelne Schimmer bereits auf die Vorwelt zurückstrahlten, in Rechnung zu bringen.

§. 4.

Haben wir für das Weib einen besondern Ursegen und einen speciellen Sündenfluch, so werden wir, da die Erlösung bestimmt war Alles wieder einzubringen, was die Menschheit durch den Abfall von Gott verloren, auch eine besondere Erlösungsgnade für das Weib erwarten. Und so ist es in der That. Diese aber knüpft sich an Mariens hochgepriesenen und hochpreislichen Namen. Die beiden Polhöhen unserer Gattung sind Adam und Christus; aber in Unterordnung unter ihnen erscheinen maaßgebend und bestimmend die beiden Stammmütter der Menschheit in der höhern so wie in der niedern Ordnung. Maria ist geistige Stammmutter der Menschheit und wie Heva besondere Vertreterinn ihres Geschlechts, aber in der höhern Gnadenordnung; sie hat daher den besondern, von Heva, deren Gegenstück sie ist, sich forterbenden Fluch vom weiblichen Namen hinweggenommen. Wir setzen das hier im Allgemeinen als zugestanden voraus, um später an geeigneter Stelle es im Einzelnen zu erweisen. Mit Maria datirt daher auch in der Ordnung der menschlichen Gesellschaft des Weibes Erhebung. In dieser Fassung ist der Gedanke nicht neu; vielmehr, daß Maria alle Weiber adelt und wir im Weibe Marias Geschlecht achten und ehren, das ist mehr als genug in romantischem, oft sentimentalem Sinne ausgesprochen worden. Uns aber eröffnet sich auf dem genommenen Standpunkte eine tiefere Einsicht in diesen Sachverhalt; wir haben nämlich, die (übrigens ohne den tiefen Sinn zu würdigen, was auch so lange Hevas positiver Antheil an der Vererbung des Sündenelendes nicht festgestellt, unmöglich war) anerkannte Gegenüberstellung Mariens mit Heva vorausgesetzt, welche unten suo loco*) ausgeführt werden soll, der jungfräulichen Mutter des Herrn in der religiösen Geschichte der Menschheit eine Stellung errungen, auf welcher sie einen reellen Beitrag zur Restitution der Gesammtmenschheit in der Wiedererhebung ihres Geschlechtes geleistet hat. Können wir uns hier auch noch nicht auf das Wie? einlassen, so sagen wir im-

*) Vergl. §. 29.

merhin und werden es vertreten, daß es geschehen sei durch den thätigen Antheil, den sie am objektiven Erlösungswerke genommen hat. Uebrigens kann man die scheinbar durchgängige Ausnahmsstellung Mariens in der Menschheit, mit andern Worten, ihre Prärogativen gar nicht anders würdigen, als wenn man, so wie Christus mit Adam, so sie mit Heva nach der gewonnenen Grundlage in Parallele bringt. Hier nur noch eine Bemerkung, um die religiöse Geschichte des Weibes nach den Grundzügen (Einzelnes im dritten Abschnitte) abzuschließen. Es müßte nämlich nach unserer Darstellung, durch die Erhebung des Weibes in Maria, dasselbe allerdings als völlig zur urständischen Ebenbürtigkeit repristinirt, nach vollbrachter Erlösung im Christenthum wieder völlig in sittlich-religiöser Hinsicht dem Manne gleichstehen. Ist dem also? Ja und Nein. Der Idee nach allerdings; allein in der Wirklichkeit modifizirt sich dieses Verhältniß. So wie die Folgen der Sünde überhaupt noch nicht sofort im Christenthum aufgehoben sind, so auch nicht die Folgen des Fluches, der das Weib insbesondere getroffen. So wie daher unser Leben im Christenthum im Allgemeinen durch zwei Faktoren bestimmt wird, Adam und Christus, so bewegt sich darüber hinaus und außerdem das Leben des Weibes in Schwankungen zwischen Heva und Maria; und nach diesen Grundsätzen muß die Stellung des christlichen Weibes beurtheilt werden. Idealiter und objektiv ist ihre Erhebung in Maria vollzogen; darum aber noch nicht sofort realiter und subjektiv. So wie die Gesammtheit der Menschen, das Weib eingeschlossen, dem Herrn nachzufolgen und nach seinem Bilde sich zu gestalten berufen ist, so kann und soll das christliche Weib es außerdem als seine besondere Aufgabe ansehen, Maria nachzuarten und ihren Typus in sich darzustellen.*) Thut sie das, so stellt sie die ursprüngliche Frauenwürde allmählig in sich her, und ist also im Guten dem Manne völlig gleich berechtigt. Ihr sittliches Ideal, das sie erringen kann und zu erringen berufen ist, ist in keiner Weise niedriger gestellt, als das des Mannes. Denn lastet auch auf ihr in Folge des Falles ein doppelter Fluch, außer dem allgemeinen noch ein besonderer, so ist ihr durch die Erlösung auch ein Doppelsegen geworden außer dem allgemeinen, ein besonderer, den sie von Maria überkommt. Hat sie durch die Sünde mehr eingebüßt, so hat sie auch durch die Erlösung mehr gewonnen als der

*) Vergl. §. 36. a.

Mann. Und in diesem Sinne konnte Graf Maistre mit Recht behaupten, daß sie dem Christenthum mehr schulde als der Mann; er konnte sie, das christliche Weib, ein übernatürliches Wesen nennen, weil sie nämlich, obwohl nach Maaßgabe des bloß und rein Creatürlichen unter den Mann gestellt, durch eine specielle Gnade Christi, in Maria vermittelt, nunmehr in sittlicher Hinsicht ihm völlig ebenbürtig geworden, also höher gestellt ist, als wozu ihr bloß natürliches Verhältniß zum Manne sie berechtigte. — Falls aber das Weib der sündigen Heva nachartet, so bleibt sie nicht bloß unter den Folgen des allgemeinen Fluches, sondern auch unter denen des speciell auf ihrem Geschlechte lastenden. Daher nach unten allerdings ist die Stufe, auf die das Weib hinabsinken kann, tiefer hinabzusetzen, als bis wohin der Mann ceteris paribus entartet: eine Wahrheit, welche durch thatsächliche Erfahrung, deren Ausdruck das bekannte Wort ist: „Geht es in des Bösen Haus, das Weib hat tausend Schritt voraus," sattsam bestätigt wird.

Mit dieser Grundlage, welche das Substrat unserer ganzen Abhandlung werden muß, beendigen wir diese allgemeine Uebersicht; indem wir uns weitere Ausführung, zum Theil auch Beweisführung, für die spätern Theile vorbehalten. Wir werden nun sogleich, denn dafür reicht das Festgestellte schon aus, die Anwendung dieser Grundsätze auf die Lehrmeinung von der unbefleckten Empfängniß machen. Da aber dieser Punkt in gegenwärtigem Augenblick von so hoher Wichtigkeit ist, wird es gut sein, bevor wir auf der gewonnenen Grundlage weiter bauen, die Lehre von der unbefleckten Empfängniß, wie dieselbe bisher dargestellt und begründet worden ist, geschichtlich darzustellen, auch schon aus dem Grunde, damit der Leser um so besser einsehen könne, was etwa an unserer Auffassung neu und eigenthümlich sein möchte.

Zweites Hauptstück.

Die unbefleckte Empfängniß nach der bisherigen Darstellung und Begründung, und deren Kritik.

---

§. 5.

Wir haben zunächst Sinn und Gehalt der s. g. frommen Meinung von der unbefleckten Empfängniß der h. Jungfrau dar-

zulegen. Die Empfängniß derselben ist nicht die aktive sondern die passive, d. h. ihr Empfangen-werden. Aktive Empfängniß Mariens könnte nochmals in einem doppelten Sinne verstanden werden. Einmal ihr concepit de spiritu sto., d. h. die passive Empfängniß oder die Inkarnation unseres Herrn selbst. Daß diese heilig und fleckenlos, darüber konnte niemals ein Anstand unter Christen sich erheben. Sie gehört aber gar nicht zur frommen Meinung; und wird ihre Natur im zweiten Theile dieser Schrift umständlich besprochen werden. Dann aber könnte die aktive Empfängniß auch die eheliche Cohabitation (opus maritale) der Eltern der h. Jungfrau — nach ziemlich beglaubigter Legende Joachim und Anna — also den Akt, in dem der Vater die jungfräuliche Tochter zeugte, die Mutter sie empfing, bezeichnen. Ueber die Natur dieses Aktes, ob er etwa in ordentlicher Weise mit, oder ohne die libido vollzogen worden, auch darüber entscheidet unsere pia sententia wiederum gar nicht. Sie will bloß: Maria, die empfangene ist fleckenlos; auf ihrer Seite ist die Unbeflecktheit; über die Eltern wird gar nicht geurtheilt. Es ist nun aber die Lauterkeit der Empfängniß Mariens ihr Freisein von der Erbsünde a primo instanti conceptionis passivæ. Aber auch dies muß wohl verstanden werden. Die Erbsündenlosigkeit Mariens ist verschieden von der Christi; und wird sie von den Anhängern der p. s. insgemein also aufgefaßt, daß sie sagen: Maria debitum peccati contraxit, non vero peccatum. Und was heißt das? Maria, da sie gleich uns auf dem Wege der Natur erzeugte Tochter Adams ist, hätte an der allgemeinen Sündigkeit der Menschheit Theil nehmen sollen; es war ihr debitum (debebat). Wir wollen es erläutern. Wird von Adams Fall abgesehen, so war unser debitum die Integrität und Heiligkeit des Urstandes, die uns unter der Bedingung der Treue Adams zugesichert war. Dies wird uns aber nicht vermöge des Abfalles; die carentia justitiæ et integritatis debitæ ist die Erbsünde in der wir geboren worden; und wird diese carentia eben dadurch zu einer wahren egestas, weil die paradiesische Ausstattung unser eigentliches debitum sein würde. Unter Voraussetzung dagegen der Urstünde ist unser nunmehriges debitum die Erbschuld und -Strafe.

Dies debitum gilt auch für Maria, wegen ihres natürlichen Zusammenhanges mit dem gefallenen Geschlechte; allein Dank einer exceptionellen Gnade ist dies debitum der Jungfrau nicht wirklich aufgelegt worden. In Wirklichkeit ist sie nie Sünderinn, auch nie

a primo instanto ihres Daſeins Erbſünderinn geweſen. Unſere erbſündige Dürftigkeit ſollte nicht ſein in Anbetracht der Erhebung Adams von der Sünde, ſie iſt aber in Folge des Falles; Marias Freiheit von der Erbſünde ſollte nicht ſein in Anbetracht des Falles Adams, in den auch ſie gleich Allen, als ſeine natürliche Tochter verwickelt war; ſie iſt aber in Kraft einer beſondern Gnade, welche ihr aus dem Verdienſte Chriſti zufloß. Darum bleibt ſie alſo immer noch Erlöſete des Herrn, ihres Sohnes. Sie würde gleich uns in der Erbſünde empfangen ſein, falls nicht Chriſti Gnade ſie vorab præveniendo davon frei erhalten oder präſervirt hätte. Mariens Erlöſung iſt eine präſervative d. h. iſt Bewahrung. Sie iſt aus Gnaden von der Erbſünde frei, nicht wie Chriſtus vi naturæ.

Wir können uns auch ſo ausdrücken: Maria hat wie Alle in Adam geſündigt; es gilt auch von ihr: in quo omnes peccaverunt; allein nur idealiter. Adams Sünde verwirklicht ſich aber nicht in ihr; denn es ward die Reproduktion der Sünde Adams, wie ſie bei der gemeinen Generation ſtattfindet, bei ihrer Empfängniß durch Gottes gnädige Dazwiſchenkunft verhindert. Damit iſt zunächſt, wie man ſieht, nur ein Frei-ſein von der Erbſünde als ſolcher d. h. von der Erbſchuld bezeichnet; ihre Folgen können unbeſchadet der p. s. Maria eben ſo gut treffen, als ſie uns noch bleiben, nachdem durch die Taufe die Erbſünde getilgt worden. Genau zu ſprechen, will die p. s. nicht mehr, als daß die Gnade Chriſti welche uns in der Taufe wird, bei Maria zurückdatirt bis zum allererſten instans ihres Daſeins. Was bei uns nachträgliche Erlöſung, iſt bei ihr voraufgehende Bewahrung. Es haben ſich gleichſam bezüglich Mariens in Gott von Ewigkeit zwei Ideen gekreuzt; die Idee der Sünde Adams und der Gnade Chriſti. Beide haben aber bereits in der bloßen Idee ſich ausgeglichen, und noch vor der Verwirklichung der erſtern. — Das iſt das prævisa Filii tui morte, ab omni labe præservasti des bekannten Kirchengebetes de Immac. — Während bei uns die Idee der Sünde ſich erſt verwirklicht, um dann nachgerade getilgt zu werden. Ich weiß recht wohl, daß einige Theologen das Privilegium der h. Jungfrau weiter ausdehnen; allein unſere p. s. beſagt an ſich nicht mehr. Hieraus ergibt ſich endlich auch, was unter dem Epitheton immaculata im Sinne der p. s. zu verſtehen. Es iſt damit die macula animæ per peccatum (orig.) contracta, kurz die macula peccati gemeint. Unter macula pec-

cati versteht aber der theologische Sprachgebrauch die auf dem Menschen haftende Schuld, der reatus culpæ*), wohl zu unterscheiden vom reatus pœnæ. Bei der Erbsünde ist aber nach der am meisten begründeten Meinung, der auch wir zugethan sind, der Schuldfleck an der erbsündigen Seele nur negativ, nämlich die Abwesenheit des der Seele zuständigen, ihr hypothetisch zugedachten Schmuckes durch das wirksame, einen Zustand in uns setzende Wohlgefallen Gottes oder die heiligmachende Gnade. Ist die Erbsünde die Abwesenheit der Gnade, so bedeutet also die Unbeflecktheit der jungfräulichen Empfängniß die Anwesenheit derselben. Maria war daher nach der p. s. vom ersten Augenblicke ihres Daseins an im Besitz dieser Gnade. — Von dieser heiligmachenden Gnade können die übrigen Vorzüge des Urstandes, die Integrität der geistigen Kräfte, die Impassibilität und Immortalität allerdings getrennt werden, wie es der Sachverhalt des getauften Christen beweiset. Die pia sent. sagt eigentlich nur, daß jene Gnade welche das Kind in der Taufe erhält, Maria im allerersten Momente ihres Lebens zu Theil geworden. Es ist nicht gut, daß man die Abwesenheit des fomes peccati oder der Begierlichkeit, wie es einige Theologen thun, hiermit ohne weiteres zusammen wirft. Nicht als ob es uns einfallen könnte, Mariens Fleisch für begierlich zu halten; sondern weil auch Gegner der p. s. nie bezweifelt haben, daß in Maria keine Begierlichkeit wenigstens als actu wirksam, angenommen werden dürfe. Man darf also bei der conc. immac. nicht an die macula carnis denken, sondern nur an den Schuldfleck der Seele. Wenn von Einigen leiblich-physische Fleckenlosigkeit mit hineingezogen wird, so haben sie, wie wir zeigen werden, in der Sache zwar sehr Recht, gehen aber über den Umfang unserer dogmatischen Sentenz hinaus.

§. 6.

Nachdem wir Sinn und Gehalt der frommen Meinung von der unbefl. Empf. festgestellt haben, gehen wir dazu über, ihre dogmatische Qualität anzugeben. Es kann dies füglich nur in einem historischen Referat geschehen, das die Geschichte der theologischen Controverse

*) Wir können keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Sünden-Schuld als Zustand, und der Makel auffinden; und sollte sich auch, nach Meinung Einiger, noch distinguiren lassen, bei der «unbefl. Empf.» ist der Flecken sicher die Schuld, und mit dem einen die andere negirt.

erzählt. a) die berühmte Controverſe über die unbefl. Empf., welche Jahrhunderte hindurch nicht nur die beiden Orden, den ſeraphiſchen und cherubiſchen, ſondern auch die ganze theolog. Welt in Bewegung geſetzt hat, nahm ihren Ausgang von der bekannten Epiſtel des h. Bernhard, Abtes von Clairvaux an die Domherren von Lyon (ad canonicos Lugdunenses). Dieſelben hatten eigenmächtig das Feſt der Empfängniß der h. Jungfrau an ihrer Kirche zu feiern begonnen (von dem bis dahin nur einzelne Spuren, namentlich in England, vorkommen). Der Doctor Mellifluus, obwohl wie Jeder weiß, der innigſte Verehrer der h. Jungfrau, tadelt ſie darüber mit ſtrengen Worten; es ſei unbeſonnen, äußert er, ohne das Anſehn der römiſchen Kirche ins Mittel zu rufen, ſolche Neuerung vorzunehmen; die Empfängniß Mariens könne kein Gegenſtand der Verehrung ſein, weil mit Ausnahme Chriſti, von allen Menſchen und auch von Maria, das Wort des Pſalmiſten gelte: ecce in iniquitatibus conceptus sum cet. Er ſelbſt hält dann dafür mit der Kirche, daß Maria in utero matris sanctificata ſei, daß ſomit das festum Nativitatis B. M. V. (das damals ſchon allgemein) allerdings gefeiert werden könne, nicht aber die Conceptio. Mindeſtens hätten ſie die römiſche Kirche fragen ſollen. Libenter, heißt es unter Andern, Maria hoc honore carebit*). Mit dieſem Briefe hebt die Streitfrage an; und ſie betraf zugleich die Statthaftigkeit der Feſtfeier, ſo wie das Privilegium der Jungfrau. Fehlte es auch gleich nicht an Vertheidigern der Unbeflecktheit, ſo war dennoch die Mehrzahl der Theologen, wohl durch Bernhards Anſehn beſtimmt, anfänglich entſchieden auf Seiten der Gegner; zumal da auch der h. Thomas, der Doctor Angelicus, der größte Theolog des Mittelalters, ſich gegen die unbefleckte Empfängniß entſchied. Thomas, das iſt unleugbar nach der Hauptſtelle

*) Später als nach h. Bernhards Tode die öffentliche Meinung dem Privilegium Virginis günſtiger geworden, hatte, ſo erzählt eine artige Legende, ein Mönch zu Clairvaux eine nächtliche Erſcheinung. Der ſel. Bernhard erſcheint ihm, ganz in Lichtgeſtalt, aber ad mamillam pectoris hat er eine furva macula. Der Mönch ſtutzt. Woher dieſer ſchwarze Flecken? fragt er den gefeierten Verſtorbenen. Bruder, lautet die Antwort, quia de Dominæ Nostræ Conceptione scripsi non scribenda. Die Viſion wird im Convent zu Papier und im nächſten Ciſterzienſer-Kapitel zur Sprache gebracht. Man entſcheidet ſich, den Bericht zu verbrennen. So, fügt der Referent hinzu, maluit abbatum universitas Virginis periclitari gloriam, quam St. Bernardi opinionem. Niemand glaubt jetzt noch wohl das Hiſtörchen.

(S. p. 3 q. 27 art. 2), welche durch Stellen aus seinen übrigen Schriften bestätigt wird, hat bis zu seinem Tode die unbefleckte Empfängniß nicht geglaubt. Wenn Maria, so läßt er sich aus, keinen Augenblick in der Erbsünde gewesen, dann ist sie auch nicht durch Christum von derselben erlöset worden; und doch ist Christus der Erlöser aller Menschen. Die römische Kirche feiert darum auch (damals) ihre Empfängniß nicht. Ihre Geburt feiert sie, weil die Jungfrau, im Mutterleibe durch Christi Gnade geheiligt, sündenrein geboren ist. Wenn ihre Empfängniß in einzelnen Kirchen gefeiert wird, und die römische Kirche dies duldet, so muß gesagt werden, daß die Bezeichnung des Festes ungenau ist, daß darunter ihre Heiligung im Mutterleibe zu verstehen, welche, weil wir deren Zeitpunkt nicht wissen, dann uneigentlich Empfängniß genannt wird. So der Engel der Schule. Man hat sich später alle Mühe gegeben die Äußerungen des h. Thomas mit der p. s. in Einklang zu bringen, ja sogar geglaubt, das Ansehn des großen Scholastikers zu Gunsten derselben anrufen zu können; noch augenblicklich wird unter den Dominikanern, seinen Anhängern und Ordensgenossen gestritten, ob Thomas für oder gegen die fr. Meinung gewesen. Allein nach meinem Dafürhalten sind die Äußerungen des h. Thomas ganz unverfänglich und gar nicht mißzuverstehen. Das freilich kann und muß zugegeben werden: der h. Thomas würde, wenn er jetzt lebte, für die unbefl. Empf. sich aussprechen. Denn da er l. c. art. 1. Mariens Heiligung im Mutterleibe durch das Fest ihrer Geburt motivirt, und da er an andern Stellen seiner Schriften eine Erlösung von dem bloßen debitum peccati gelten läßt, das auch die p. sent. bei Maria nicht verkennt: so würde er, da das Fest der Empfängniß jetzt in der ganzen Kirche gefeiert wird, und der apostolische Stuhl (siehe unten) entschieden hat, daß diese Festfeier die Lauterkeit der Empfängniß zur Voraussetzung hat, gewiß keinen Anstand nehmen, der Lehrmeinung beizupflichten. — Seit Thomas machte es sich der Predigerorden gewissermaßen zum Ehrenpunkte, die unbefl. Empfängniß zu bestreiten; und da der mit ihm rivalisirende seraphische Orden bald dieselbe zu seinem Losungsworte erhob, so ward dieser Punkt recht eigentlich eine Ordenscontroverse. Wer Menschen kennt, wird nicht beanstanden zu behaupten, daß bei einzelnen Gegnern und Vertheidigern in der Hitze des theolog. Streites etwas vom esprit du corps mit untergelaufen ist. Der seraphische Orden indeß hat glänzend gesiegt. Nachdem allmählig Einzelne aus der familia St. Dominici in das

Lager der Gegner übergegangen, hat der Predigerorden in neueſter Zeit auch offiziell die Waffen geſtreckt, und die Controverſe aufgegeben. Beim ſel. Papſte haben die Vorſteher des Ordens noch in 40er Jahren das Indult nachgeſucht, das Feſt der „unbefleckten" Empfängniß wie die Franziskaner feiern zu dürfen; und begehen es nunmehr de præcepto. Doch wir greifen vor. Im ſeraphiſchen Orden war es der h. Bonaventura, welcher, nachdem er in frühern Schriften allerdings das Gegentheil verfochten, und auf die Frage: utrum anima B. V. sanctificata fuerit ante peccati orig. contractionem? mit Nein geantwortet hatten, ſpäter entſchieden der fr. M. huldigte*). Unter ſeinem Generalat ward im Orden das Feſt der unbefl. Empf. eingeführt, und als eins der höchſten Feſte (solemnitas), als Titularfeſt, gefeiert, ſo wie denn der ſeraphiſche Orden in ſeiner ganzen Liturgie und ſeinem Officium die unbefl. Empf. ſehr hoch betont und gleichſam als ſein Palladium und Schibboleth anſieht. Jedennoch bis zu Anfang des 14. Jahrh. neigte ſich die Maſſe der Gelehrten entſchieden der regierenden Seite zu. Bernhards und Thomas' Anſehen ſchlug durch: bis dann durch Duns Scotus, den doctor subtilis, die allgemeine Meinung einen vollſtändigen Umſchwung nahm. Duns Scotus iſt nicht, wie vielfach geglaubt wird, der erſte, aber er iſt der hauptſächlichſte Vertheidiger der frommen Meinung. Von Oxforth ſoll er nach Wadding's (annales ord. Min.) Erzählung nach Paris berufen, in celebri consessu universitatis das Privilegium der h. Jungfrau in 200 Argumenten mit glänzendem Erfolg vertheidigt haben. Örtliche Sagen knüpfen ſich an den Hergang. Das iſt freilich nicht ſicher; ſo viel aber iſt gewiß, daß er in ſeinen Sentenzen mit Scharfſinn und Erfolg ſeine Sache verfocht. Die Pariſer Univerſität (die Sorbonne), bislang gegen die Lehrmeinung, dekretirte, daß fortan Niemand von ihr graduirt werden ſolle, der ſich nicht eidlich auf den Glauben an die unbefl. Empf. verpflichte. Ihr ſind viele Hochſchulen, auch in Deutſchland: Köln, München, ſpäter gefolgt. Scotus vertheidigte den Lehrpunkt vor Allem mit innern Decenz- und Congruenzgründen — ſein

*) Cf. Libri 3 sentt. dist. 3 art. 1. Dom. nostra fuit gratia plena, gratia præveniente in sua sanctificatione, gratia scil. præservativa contra fœditatem orig. culpæ, quam contraxisset ex corruptione naturæ, nisi speciali gratia præventa præservataque fuisset.... Spiritus sanctus eam a peccato (non quod infuit, sed quod infuisset) redemit.

potuit, decuit, ergo fecit ist berühmt geworden, — und suchte dabei die aus der Tradition für's Gegentheil beigebrachten Argumente zu widerlegen *). — Seit Scotus, kann man wohl sagen, hat die Kirche mehr und mehr zur frommen Meinung sich hingeneigt; daher an seinen Namen in der That die p. sent. sich knüpft. Bis heran hatte übrigens die Sache durchaus nur einen Privatcharakter. Die Autorität der Kirche schien sich zum ersten Male auf dem Concil von Basel betheiligen zu wollen. Nachdem dort das für und wider durch Joannes von Turrecremata sorgfältig geprüft, entschieden die Väter im 36. Decret (a. 1439), daß die Lehre von der unbefl. Empf. Mariens eine fromme, dem katholischen und kirchlichen Culte angemessene, von allen Katholiken anzunehmende sei, und daß es fortan Keinem freistehen solle das Gegentheil zu lehren **). Indeß da die Basler Synode damals ohne Haupt war und vom Papste sich losgesagt hatte, so kann dies Dekret wohl ein Zeugniß vom Glauben jener Väter, aber keine dogmatische Sanktion abgeben. Da nun die Streitigkeiten immer von Neuem auflebten, so hat dann im letzten Viertel des 15. Jahrh. Papst Sixtus IV. (ein Franziskaner) zum ersten Male kirchlich gesprochen in drei Constitutionen, in denen Ablässe auf das officium conceptionis und die h. Messe von der Empfängniß bewilligt, übrigens aber beiden Parteien untersagt ward, einander zu verketzern. So weit war die Angelegenheit bis zur Zeit des Kirchenrathes von Trient gediehen. — b) Auf dem Tridentinum war, wie berichtet wird, die bei weitem größere Zahl der Väter der frommen Meinung zugethan; manche Eiferer drängten, die quæstio domestica, wie man sie nannte, endlich zur Entscheidung zu bringen. Allein die Mehrzahl war doch der Ansicht, daß das Concil nicht berufen sei, eine solche innere Controverse zu erledigen, sondern gefährliche Ketzereien zu verurtheilen. Man begnügte sich daher endlich mit dem bekannten Zusatz zur 5. Sitzung ***), in dem die Sixtinischen Constitutionen er-

*) Cf. Lib. 3. dist. 2 qu. 1. und appendix ad Rosarium B. M. V. von Joannes Carcellus. Manches ist verloren.

**) Der Ausdruck, den die Synode dem Lehrpunkt gibt, ist: gloriosam Virginem, Dei genitricem præveniente et operante divini Numinis gratiâ singulari, nunquam actualiter subjacuisse peccato orig., sed immunem semper fuisse ab omni originali et actuali culpa, sanctamque et immaculatam.

***) Declarat tamen hæc ipsa s. synodus, non esse suæ intentionis comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato orig. agitur, beatam et imma-

neuert werden und geſagt wird, die Väter ſeien nicht gewillt, die h. Jungfrau in vorſtehendes Dekret über die Erbſünde einzuſchließen. Indeß auch nach dem Tridentinum lebte die alte Frage immer wieder auf; neuerdings ward für und wider mit großer Hitze geſtritten in Schulen, Hörſälen, Privatcolloquien, auf Kanzeln ſogar, oft zu nicht geringem Ärgerniß des gläubigen Volkes, das dann auch für oder wider, meiſt aber für die unbefl. Empf. Partei nahm. In unſerer Zeit, welche eine ganz andere Richtung genommen hat, können wir uns kaum eine Vorſtellung machen von dem Intereſſe mit welchem derartige Sachen damals behandelt wurden. Es kommt nicht ſelten vor, daß Gelübde gemacht wurden, die fr. Meinung „bis auf's Blut" zu vertheidigen. — Es gaben darauf die Bajaniſchen Händel die nächſte Gelegenheit zu Äußerungen von Seiten des apoſtoliſchen Stuhles. So ward der 7. Satz des Bajus: Nemo præter Christum est absque peccato orig.; hinc beata V. mortua est propter peccatum ex Adamo contractum, omnesque ejus afflictiones in hac vita, sicut et aliorum justorum, fuerunt ultiones peccati actualis vel originalis kirchlich verurtheilt; und Pius V. erneuerte die Sixtiniſchen Conſtitutionen, fügte aber bei, daß obwohl Jeder befugt ſein ſolle alterutram sententiam zu vertheidigen, die Angelegenheit nicht mehr vor dem Volke in populären und in lebenden Sprachen abgefaßten Schriften zur Sprache gebracht werden dürfe. Zugleich ward nun das Feſt der Empfängniß (aber ohne den Zuſatz der „unbefleckten") über die ganze Kirche ausgedehnt und de præcepto zu feiern verordnet. Auch ſo endeten die zum Theil mit großer Erbitterung geführten Streithändel nicht. Im 17. Jahrh. war es beſonders die ſpaniſche Kirche, die katholiſchſte in der Welt, welche, ſo Klerus als Laien, mit großem Eifer ſich der Sache annahm. Die ſpaniſchen Könige Philipp III. und IV. ſchickten feierliche Geſandtſchaften an den römiſchen Hof (Paul V. und Gregor XV.) und drängten unabläſſig die Päpſte, die Sache zu Gunſten der h. Jungfrau zu erledigen. Allein die Päpſte glaubten dennoch dem Drange ſich erwehren zu müſſen; das Höchſte das erreicht ward, war, daß Gregor 1622 die Meinung, Maria ſei in der Erbſünde empfangen,

culatam (sic!) Virginem M. Dei genitricem, sed observandas esse Constitutiones sec. rec. Sixti IV. sub pœnis in his Constitutionibus contentis, quas renovat. Die Bedenken, welche gegen die Echtheit dieſes Zuſatzes erhoben worden, ſind längſt erledigt.

unter schwerer Strafe, öffentlich oder auch nur in Privatschriften oder Colloquien zu vertheidigen untersagte. Damit schien unbeschadet der innern Ueberzeugung jedes Einzelnen, der Streit in der Wurzel abgeschnitten. Keineswegs. Man hängte sich jetzt an den Zusatz immaculata und behauptete, dies Epitheton sei auf die Virgo, nicht auf ihre conceptio zu beziehen; daher alle kirchlichen Erlasse und Indulte, Offizien, Feste, Titel zu Bruderschaften und Patrocinien nicht die unbefleckte Empfängniß als solche gälten, sondern die Empfängniß der unbefleckten Jungfrau. Da entschied denn Alexander VII. im Jahre 1661 in der Constitution: sollicitudo omnium ecclesiarum, daß allerdings das Fest der Empfängniß nebst Zubehör, wie es auch in der Natur der Sache liegt, den Satz: B. V. præveniente scilicet gratia a peccato orig. esse præservatam, zur doktrinalen Unterlage habe, im Uebrigen die Verordnungen seiner Vorgänger erneuernd. Dies ist die letzte Aeußerung und Entscheidung der höchsten kirchlichen Autorität. Der Streit als solcher hatte hiermit unter Allen, welche aufrichtig der Kirche angehören, nothwendig ein Ende. — Die Lage der Dinge in dogmatischer Hinsicht ist also nunmehr folgende: Die pia sent. von der unbefl. Empf. ist annoch kein deklarirtes Dogma; es kann Jeder ungestraft und ohne der Häresie zu verfallen, innerlich der gegentheilen Ansicht beipflichten; darf diese seine Ansicht aber in keinem Falle, öffentlich oder privatim, schriftlich oder mündlich vertheidigen, während der Vertheidiger der frommen Meinung völlig freien Spielraum hat. Das Fest der Empfängniß, die auf das Officium und die h. Messe von derselben zugebilligten Abläße, die Titular-Patrocinien für Orden, Kirchen, Privilegien, Bruderschaften ꝛc. gelten die unbefleckte Empfängniß im Sinne der p. s.; und nur deshalb ist damit die dogmatische Sanktion im strengsten Sinne noch nicht gegeben, weil liturgische Akte an sich keine beweisende Kraft fürs Dogma haben. An diese Bestimmungen hat sich Jeder zu halten; es mußte daher, um das Mindeste zu sagen, sehr auffallend erscheinen, als im vorigen Jahrh. ein gewisser Launoyus und in unsern Tagen G. Hermes so mißliebig über die unbefleckte Empf. sich äußerten. In den jüngsten Tagen schien unter dem Pontificate Gregors XVI. ein neuer Eifer für die fr. M. in der katholischen Welt zu erwachen. Nicht nur der Predigerorden sondern Bischöfe aus allen Enden der Welt, namentlich die französischen, suchten in Rom das Indult nach, die h. Jungfrau offiziel unter dem Titel der unbefleckt Empfangenen verehren zu dürfen. Bekanntlich

geſchieht das durch einen Zuſatz zu zweien öffentlichen Formularien der Liturgie: in der Präfation des Feſtes durch den Zuſatz immaculata zu conceptione und in der Lauretaniſchen Litanei durch Beifügung am Schluſſe: o Virgo sine labe originali concepta *). Dieſer Eifer war offenbar Folge des wieder erwachten Sinnes für die Verehrung der h. Jungfrau, dieſes Zeichen echter Katholicität, welche gegen Ende des vorigen und zu Anfang des laufenden Jahrh. durch den kältenden Hauch rationaliſtiſchen Weſens auch innerhalb der Kirche gelitten hatte; und als ſolcher ſehr zu billigen. Schon glaubten römiſche Theologen — Lambruſchini, Perrone — der Zeitpunkt möchte endlich gekommen ſein, die Frage durch den h. Stuhl in optima forma erledigen zu laſſen, und drückten eine rührende Sehnſucht nach dieſem Tage aus: als die Diſturbien der allerjüngſten Zeit im Mittelpunkte der Kirche, welche in Jedermann's Munde und Herzen ſind, die Sache nochmals auf die weite Bahn ſchieben zu müſſen ſchienen. Indeß ſelbſt mitten im Strudel der äußerſten Verwirrung ward die Angelegenheit von unſerm h. Vater Pius IX., dem ſie eine perſönliche Herzensangelegenheit zu ſein ſcheint, nicht aus den Augen verloren. Was in dieſem Augenblicke von dort aus für den endlichen Abſchluß der Sache geſchehen iſt, geſchieht, iſt Jedem unter uns bekannt; und ſieht man mit Spannung dem Ergebniß entgegen. Ob nach unſerer Ueberzeugung die Akten für die dogmat. Definition ſpruchreif ſeien, darüber werden wir uns unten ausſprechen.

§. 7.

Nachdem ſo die dogmatiſche Qualität unſerer Lehrmeinung iſt vorgelegt worden, haben wir den Beweis, wie ihn die Vertreter der p. s. bis heran geführt haben, darzuſtellen. Wir werden alſo einſtweilen fortfahren, bloß hiſtoriſch zu referiren, ohne unſer eigenes Urtheil, das wir bis zum Schluſſe zurückhalten, einzumiſchen. Es iſt begreiflicher Weiſe von der h. Schrift, weil auch ſie von den Freunden der p. s. angerufen wird, auszugehen.

Zu Gunſten der unbefleckten Empfängniß Mariens wird aber aus der h. Schrift im Weſentlichen Folgendes angeführt. Vor Allem beruft man ſich auf Gen. 3. 16: ipsa conteret caput tuum

*) Auch die Diöceſe Paderborn erfreuet ſich durch die Bemühung des ſel. Biſchofs Richardus dieſer Vergünſtigung.

nach der jetzigen Lesart der Vul., im Protoevangelium. Sie, nämlich das Weib, Nachkömmling Hevas, deren Tochter, wird des Teufels Kopf zertreten: Gegenstand vieler h. Gemälde. Ipsa wird nun im prägnanten Sinn genommen, und bezeichnet die h. Jungfrau. Ist sie aber die Schlangentreterinn, die Siegerinn über den höllischen Feind, so muß, sagt man, klar sein, daß sie auch keinen Augenblick unter dessen Botmäßigkeit stehen durfte, weil sie dann vielmehr von ihm besiegt worden. Die Erbsünde ist aber Botmäßigkeit des Satans und der Erbsünder steht unter Satans Herrschaft. Der Raum gestattet nicht, auf exegetische Prüfung der Lesart einzugehen. Bekanntlich ist aber diese Lesung sehr prekär, und auch, wenn sie zulässig, ihre direkte Beziehung auf Maria willkürlich. Die Freunde unseres Privilegiums haben das eingesehen. Aber wenn auch, fahren sie daher fort, die Lesart des Urtextes (הוּא) vorzuziehen, und zu übersetzen: „er selbst — der Weibessaame — wird der Schlange den Kopf zertreten;" so ist ja doch der eigentliche Schlangentreter Christus, und ist es nach dem Texte als Weibessaame d. h. mit Nachdruck: als vom Weibe geboren d. i. als Sohn der h. Jungfrau, (welche im Texte für Heva zu substituiren). So ist also Christus der Ueberwinder der Sünde, der Hölle und ihres Fürsten in seinem Verhältnisse zum Weibe κατ' ἐξοχην, also in seiner Sohnschaft zu Maria; nnd die Mutterschaft Mariens, ihr Verhältniß zum göttlichen Sohne, erlaubt nicht zu denken, daß sie der Sünde unterlegen, über welche ihre Leibesfrucht den Sieg davon tragen sollte. Man sieht, so gefaßt, devolvirt das aus dieser Stelle für die p. s. zu erhebende Argument auf den bekannten Congruenzgrund: propter honorem Filii die Mutter von der Befleckung durch die Sünde auszunehmen; worüber unten. — Weiterhin werden einige Stellen des A. T. angezogen, welche die Kirche in ihrer Liturgie in höherm, mystischen Sinne auf die h. Jungfrau accommodativ anwendet, und die als solche Unbeflecktheit aussprechen. Die vorzüglichsten sind Cant. 4. 8. Tota pulcra es amica, et macula non est in te. 5. 2. (Anrede an die Braut) soror mea, amica mea, columba mea, immaculata mea 6. 8. una est columba mea, perfecta mea u. dgl. m. Indeß wird selbst von den Freunden der p. s. und mit Recht, nicht gar zu viel Gewicht auf diese Stellen gelegt, da sie nur im übertragenen Sinne auf Maria anwendbar, nach allen gesunden dogmatisch-exegetischen Grundsätzen nicht beweisen können, sondern, indem sie von der Kirche gebraucht werden, ein-

fach nur dienen, deren Meinung objektiv kennen zu lernen. — Ein fernerer Induktionsgrund aus der h. Schrift wird entnommen aus ihrem Zeugnisse über Joannes den Täufer und Jeremias den Propheten Luc. 1. u. Jerem. 1; von denen der erste vom Mutterleibe an, letzteres bereits im Mutterleibe (wenigstens nach dem Wortlaute) geheiligt worden. Muß nun, wie es für sich spricht, Maria an Heiligkeit alle Gerechten überragen, so kann, glaubt man folgern zu dürfen, ihr Vorzug nur noch darin gesetzt werden, daß ihre sanctitas eine sanctificatio præambula d. h. eine præservatio a peccato gewesen. — Auf jene Stellen, welche von der Erbsünde sprechend, in ihrer Allgemeinheit und Ausnahmslosigkeit die h. Jungfrau einzuschließen scheinen, wird endlich ein Doppeltes entgegnet. Einmal, daß derartige generelle Sentenzen sehr oft nicht ohne Ausnahme zu verstehen. Behauptet doch die Schrift mit gleichem Nachdrucke, daß alle Menschen wirkliche Sünder seien. Nemo est, qui non peccat. In multis offendimus omnes. Und dennoch darf solche Behauptung nicht auf Maria bezogen werden, da es dogmatisch feststeht, daß sie actu auch nicht einmal venialiter gesündigt hat. Trid. Sess. 6. can. 23. Daneben wird aber zweitens auch wohl erwidert, daß die Aeußerungen der h. Schrift ganz gut auch auf Maria, nämlich bezüglich des debitum peccati bezogen werden können, nicht aber auf die verwirklichte Sünde selbst; und also in ihrer Allgemeinheit stricte belassen bleiben, ohne unserere p. s. zu präjudiziren. So weit die h. Schrift. Uebrigens geben die Vertheidiger der p. s. so ziemlich Alle bereitwillig zu, daß in der h. Schrift kein entscheidender Beweisgrund zu Gunsten der Sentenz enthalten sei: und ist man damit zufrieden, die Einwürfe aus derselben, welche contra lauten, erledigt zu haben. Wir gehen zur Erblehre der Kirche über, welche den Anhängern der f. M. mehr Ausbeute gewährt.

§. 8.

a. Bis auf die Zeiten des h. Augustin und die Pelagianer ist es in der That nicht zu erwarten, daß die Väter unsere Controverse, wie sie jetzt mit dogmatischer Schärfe vorliegt, auch nur aufgefaßt, geschweige förmlich und bestimmt bezeugt hätten; da bis dahin die Lehre von der Erbsünde selbst, zu der sie nur ein Anhängsel ist, im dunkeln Hintergrunde des unvermittelten Gedankens ruhte. Man muß es sich genug sein lassen, Stellen aus der patri-

stischen Litteratur dieser Periode beizubringen, die im Allgemeinen darthun, in welch hohen Ehren die Väter die Gottesmutter gehalten, wie sie selbe über alle geschaffenen Wesen erhoben und sie stets unter dem Gesichtspunkte der Ausnahme und Vorzüglichkeit betrachtet haben. Solche mitunter feurige Ergüsse deuten auf etwas Besonderes bei der h. Jungfrau nach der Anschauung der Väter hin, ohne die Sache freilich ins Klare zu stellen. Einige der vorzüglichsten Documente.*) Die Passion des h. Andreas, allerdings unecht, aber jedenfalls ein Zeugniß aus uralter Zeit, enthält unter Andern Folgendes: „Wie aus unbefleckter (ἄμωμος) Erde der erste Mensch geschaffen ward, so war nothwendig, daß aus einer unbefleckten Jungfrau (ἄμωμος πάρθενος geht an sich weit eher auf Maria's Verhältniß zur Inkarnation) der vollkommene Mensch geboren werde;" damit das in Adam gefallene Menschengeschlecht durch Gottes Sohn erlöset werde. Die Anhänger der p. s. argumentiren: die Erde aus der Adam genommen, war durchaus unbefleckt, rein und jungfräulich, noch nicht durch die Sünde der Menschen alterirt. Damit nun die Antithese in ihrer Wahrheit dastehe, muß auch die Jungfrau, aus der Christus genommen, nicht nur durchaus rein, sondern immer rein gewesen, und nicht erst nach voraufgegangener Befleckung durch die Sünde erst wieder gereinigt worden sein. — Der h. Dionys von Alexandrien u. A. reden die h. Jungfrau mit folgenden oder ähnlichen Worten an: „einzige Jungfrau, Tochter des Lebens, Tabernakel gefestigt durch den h. Geist und immer von ihm beschützt; Zelt, dessen Thor versiegelt und durch Gottes Hand verschlossen war, unversehrt, unverletzt, unverderbt." Vorzüglich schön und erhaben sind die Ergüsse des h. Ephräm, des Hauptvaters der syrischen Kirche, welcher Maria an verschiedenen Stellen seiner Schriften nennt: Immaculata et intemerata, incorrupta et prorsus pudica, atque ab omni sorde et labe alienissima Virgo, Dei sponsa, Domina nostra; inviolata planeque pura et casta Virgo Dei genitrix; sanctior Seraphim, incomparabiliter reliquis omnibus supernis exercitibus gloriosior; dann immaculata, immaculatissima, purissima u. dgl. Solche Ergüsse dienen wenigsten, die überaus hohe Meinung der Väter von Marias Würde zu documentiren. Besonderer Nachdruck wird dann gelegt auf den von vielen Vätern bereits dieser Periode angestellten Vergleich zwischen

*) cf. Perrone: de immaculato B. M. V. conceptu. Münster 1848.

Heva und Maria. So vom h. Juſtin, h. Irenäus, Tertullian, h. Cyrill von Jeruſalem, h. Ephiphanius. In ſeinem Zwiegeſpräch mit dem Juden Tryphon äußert Juſtin: „Eva, da ſie noch Jungfrau und unverſehrt, hat durch Teufels Wort verleitet, durch ihren Ungehorſam uns den Tod gebracht; Maria, die Jungfrau, als ihr der Engel die Botſchaft brachte, in freudigem Glauben zuſtimmend, hat Hevas Ungehorſam wieder gut gemacht.“ Die Stellen aus Irenäus faſt gleichlautend, ſind in unſer Brevier aufgenommen. Ephiphanius (Hæres. 78) findet im Namen der Heva (μήτηρ ζώντων Mutter der Lebenden) Marias Würde geheimnißvoll angedeutet, und ſagt, daß Maria die Urſache des Lebens, wie Heva die Urſache des Todes für Alle geworden. Aehnlich die übrigen.

b. Seit Auguſtin und nachdem die Natur der Erbſünde klarer vors Bewußtſein getreten war, müſſen nun auch die Aeußerungen der Kirchenlehrer über das Verhältniß Mariens zu derſelben beſtimmter werden; was auch wirklich der Fall iſt. Vom h. Auguſtin erwähnen wir die oft citirte Stelle de natura et gratia 36. 42: excepta igitur sancta Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quæstionem (sc. werden Alle, wenn gefragt, ſich als Sünder bekennen, auch die größten Heiligen); inde *) enim scimus, quod ei plus gratiæ collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quæ concipere et parere meruit eum, quem constat nullum habuisse peccatum. Es muß zwar eingeräumt werden, daß der h. Biſchof nach dem Zuſammenhange nur von wirklichen Sünden ſpricht; allein, behaupten die Vertheidiger des jungfräulichen Privilegii, die Begründung läßt in der Art der Beweiskraft die Anwendung auf die Erbſünde zu. — Als der Pelagianer Julian dem h. Auguſtin gegen die Lehre von der Verbreitung einer wahren Sünde, von Adam aus, auf alle Nachkommen durch die natürliche Geburt, den Einwurf machte: Tu ipsam Mariam diabolo nascendi conditione transscribis, antwortete Auguſtin: Non transscribimus diabolo Mariam conditione nascendi; sed ideo quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi **). Die Freunde der p. s. behaupten nun, die conditio nascendi ſei die aktive Empfängniß der h. Jungfrau durch ihre Eltern, dieſe conditio alſo das debitum pec., das ge-

*) Corrupte Lesart. And. unde.

**) Contra Julianum lib. 4. c. 122.

löſet wird durch die gratia renascendi; dieſe ſohin in Beziehung auf die paſſive Empfängniß, um die es ſich bei der p. s. handelt, eine gratia præservativa; und ſei daher die Jungfrau nach Auguſtin keinen Augenblick in der Gewalt des Teufels geweſen. Die Stelle bleibt, auch nach unſer Dafürhalten, dunkel. Uebrigens ſpricht Auguſtin, wo er von der Verbreitung der Erbſünde handelt, jedesmal allgemein, nur Chriſtum ausnehmend; was denn in Hinſicht Mariens von den Anhängern der p. s. auf das debitum p. beſchränkt wird. Nach Auguſtin werden die Aeußerungen der Lehrer allerdings bedeutſamer. Der h. Proklus*) von Conſtantinopel verweilt bei dem Gedanken, daß Chriſtus durch ſeine Geburt aus der Jungfrau in keiner Weiſe verunreinigt ſei; und bemerkt darauf, dies ſei ſo wenig der Fall, als er durch die Erſchaffung verunreinigt worden. Quam enim citra omnem sui labem formaverat, ex ea nulla contractâ maculâ processit. Darum nennt er die Jungfrau das Paradies des zweiten Adams, aus welcher jungfräulichen Paradieſes-Erde (ex virginali paradiso) er ſei gebildet worden. Derſelbe Gedanke kommt auch ſonſt vor. Entſchiedener noch iſt das Zeugniß des h. Paſchaſius Radbertus (de perpetua B. M. virginitate, nach Andern iſt Ildephons von Toledo Verfaſſer); derſelbe ſagt nacktweg: constat eam ab omni peccato immunem fuisse, und wieder: ab omni contagione primi parentis alienam. (Es iſt aber nach dem Contert nicht ganz evident, ob der Verf. von einer Heiligung im Mutterleibe oder von der eigentlichen Conception ſpricht. Es ſcheint, er meine die Information des Fötus im Mutterleibe durch die nachträglich geſchaffene Seele, nach damaliger Anſicht). Endlich iſt auch der h. Anſelm de conceptu Virginis anzuführen, der ſich alſo ausläßt: Decebat, ut illius hominis conceptio de matre purissima fieret. Nempe decens erat, ut ea puritate, qua major sub Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret, cui Deus filium suum ita dare disponebat, ut naturalis esset unus idemque communis Dei patris et Virginis filius. Kann eine ſolche Perſon, der nächſt Gott die größte Reinheit eignet, je als befleckt vorgeſtellt werden! — Auf dieſe Weiſe gelangt man ſo ungefähr in die Zeit des h. Bernhard. Wir haben nicht Raum für weitere Ausführung; es ſind indeß die wichtigſten Stellen beigebracht worden. Man fügt aus der Tradition auch noch wohl bei, daß das Feſt der

*) Oratt. in s. Dei genitricem I. u. II.

Empfängniß (8. Dec.) schon in uralter Zeit gefeiert sei, freilich nicht im Abendlande*), sondern im Orient, wo es in Calendarien und Menologien figurirt als conceptio B. Annæ Christiaviæ. Da die aktive Empfängniß der h. Anna, sagt man, nicht wohl als Gegenstand einer Festfeier zu beweisen ist, so muß diese vielmehr die passive Empfängniß ihrer jungfräulichen Tochter gelten sollen. Der Schluß auf die Unbeflecktheit derselben macht sich dann von selbst. —

So wissen die Anhänger der fr. M. in der That einen ordentlichen Faden zusammenhängender Ueberlieferung zu Gunsten der p. s. nachzuweisen. Zwar kommen der Zeugnisse, welche fürs Gegentheil zu sprechen scheinen, bei den Vätern auch genug vor, aber man versteht es mit Geschick ihre Beweiskraft zu eludiren. Wirklich scheinen die Väter, deren Zeugniß aufs Gegentheil lautet, in der allerdings nicht leichten Sache, nicht klar gesehen zu haben. — Es haben nun zwar der h. Bernhard und die Masse der Scholastiker bis auf Duns Scotus gerade darum gegen die unbefleckte Empfängniß sich erklären zu müssen geglaubt, weil dieselbe in der Erblehre nicht begründet sei. Allein die Scholastiker des Mittelalters, wird darauf bemerkt, hatten aus Mangel theils an literarischen Hülfsmitteln theils an Sinn für historische Studien und Kenntniß der griechischen Sprache, keine gehörige Uebersicht über die Documente der patristischen Literatur. Und es war auch so ihre Weise, mehr aus ihrem speculativen Scharfsinn als aus positiven Bürgschaften zu entnehmen. So muß denn bei ihnen ein error facti angenommen werden; und muß darum die Zeit vom 12. bis zum 14. Jahrh. als eine vorübergehende Verdunkelung der sonst constanten Traditionslehre, welche erst durch Duns Scotus wieder ins rechte Licht hingestellt worden, angesehen werden. — Wir gehen zu den innern Gründen über.

§. 9.

Auf diese wohl fällt nach Meinung der meisten Anhänger der pia sent. das größte Gewicht. — Es braucht nämlich ein christlicher Lehrpunkt nicht ausdrücklich geoffenbart zu sein, um zum christlichen Glaubensdepositum zu gehören, sondern es genügt, daß er mit einer anerkannten Offenbarungslehre in einem unzertrennlichen Zusammen-

*) Dort finden sich die ältesten Spuren des Festes im 9. Jahrhundert; und zwar in Spanien. Später drang die Feier nach England und verbreitete sich von dort allmählig über den Continent.

hange steht, so daß er gleichsam nothwendige Folgerung aus derselben ist. Es wird nun versucht, einen solchen Zusammenhang nachzuweisen. Auch hier wird gern eingeräumt (Perrone l. c.), daß sich ein solcher weder mit metaphysischer noch mit physischer Nothwendigkeit darthun lasse; mit moralischer Sicherheit aber glaubt man ihn behaupten zu können. Die unbefleckte Empfängniß, sagt man, ist ein mit moralischer Sicherheit aus anerkannten Glaubenssätzen abzuleitender Folgesatz: es ist das der s. g. Decenz- oder Congruenzbeweis. Da über das potuit kein Zweifel, so läßt sich aus dem decuit oder der Ziemlichkeit vor Gott, allerdings der Schluß auf das fecit oder die Wirklichkeit machen. Das decuit aber ist nachzuweisen. Was nun so von den Vertheidigern der fr. M. aus innern Gründen ist vorgebracht worden, ist so bekannt, daß wir um nicht Zeit und Raum zu verschwenden, uns mit einer ganz übersichtlichen Skizze begnügen. — Es versteht sich, daß man aus der Würde Mariens argumentirt. Maria, sagt man zuvörderst, ist wahre und natürliche (obwohl übernatürlich fecundirte) Mutter Christi. Propter honorem Filii muß die Erbsünde bei ihr negirt werden. Denn Ehre und Schmach der Eltern fallen auf die Kinder, vor Allem der Mutter auf den Sohn zurück; und mehr noch als bei uns, nach der Denkweise des Orients, wo es ganz üblich ist, wie mehre Beispiele des A. T. zeigen, daß man um den Sohn zu beschimpfen, seine Mutter herabsetzt*). Es würde aber der Mutter, und sohin dem Sohne, zur Unehre gereichen müssen, wenn sie auch nur auf einen Augenblick wahrhaft befleckt und Sünderinn gewesen. Man soll nun nicht sagen, daß so um der erbsündelosen Jungfrau willen auch deren Eltern wieder frei von der Erbsünde gewesen sein müßten u. s. w.; denn die Unmittelbarkeit des Verhältnisses zu Christo kommt hier allein in Betracht. — Durch ihre göttliche Mutterschaft kommt die Allerseligste in ein mystisches Verwandtschaftsverhältniß auch zu den übrigen Personen der Trinität. Da sie vom h. Geiste überschattet den Herrn empfing, so muß sie als Braut des h. Geistes angesehen werden; zu Gott dem Vater tritt sie einmal in das Verhältniß der Tochter, weil der h. Geist, in dessen Kraft sie

*) Dies geht so weit, daß König Saul über die Freundschaft seines Sohnes Jonathan mit dem ihm verhaßten David erboßt, diesen in der Wuth anredet: «o Sohn eines verkehrten und widerspenstigen Weibes,» also seine eigene Frau herabsetzt, um seinen Sohn zu beschimpfen. 1. Sam. 20. 30.

empfing und gebar, vom Vater von Ewigkeit ausgeht (gehaucht wird), andererseits in ein collaterales Verhältniß, weil sie in der Zeit denselben, den der Vater von Ewigkeit zeugt, wahrhaft empfing und gebar. Maria ist also, was kaum auszusprechen, gewissermaaßen in die Familie der h. Trias aufgenommen; und daß sie als Königinn des Himmels, Herrinn der Engel verehrt wird, ist nur einfache Folge aus solcher Erhebung. Wie kann es sich, fragt man, reimen, daß ein Geschöpf nahezu göttlicher Ehren gewürdigt, jemals unter der Herrschaft des Teufels gestanden? — Die Incarnation tritt auch unter den Gesichtspunkt einer mystischen Vermählung des ewigen Wortes mit der menschlichen Natur (in der hypostatischen Vereinigung), und zwar mit dieser, in der Individualität der h. Jungfrau. In dieser Anschauung muß der Engel Gabriel als der vom Himmel gesandte Brautwerber an die in Maria repräsentirte menschliche Natur angesehen werden, um deren bräutliches Ja-Wort zur hypostatischen Vermählung einzuholen. Nun spricht es aber für sich selbst, daß die mystische Braut des Logos rein sein muß nicht bloß actu, sondern beständig rein gewesen. Ist das etwa das Ideal eines Ehebundes, wenn die Braut am Altare, wo sie dem Bräutigam sich hingibt, wir wollen nicht sagen, früher bereits gefallen, sondern auch nur einen Andern geliebt, einem Andern angehört hat? Das Ideal der Ehe fordert die erste Liebe. War aber Maria je in der Erbsünde, so hat sie doch dem erklärten Gegner des Logos, dem Satan angehört. Daß sie etwa später von ihm emanzipirt worden, kann ihre bräutliche Idealität nicht herstellen; sie durfte als mystische Braut des Herrn niemals einem Andern zu eigen gewesen sein. — Maria ist in allweg Hevas Gegenstück. War nun Heva das erste Weib κατ' ἐξ., vom ersten Augenblicke ihres Daseins an bis zu ihrem Sündenfalle nicht nur rein und unschuldig, sondern im Stande der heiligmachenden Gnade, so darf auch Maria das zweite Weib, die zweite, geistige, und höher als Heva gestellte Mutter der Menschheit, keinen Augenblick außer der Gnade und dem Licht, unter der Herrschaft des unreinen Geistes und in der Nacht der Finsterniß gedacht werden. Also. — Wird von der andern Seite entgegnet: Maria ist und bleibt aber doch jedenfalls die Erlöste ihres Sohnes, so antworten die Freunde der p. s.: dem Erlösungsbegriffe geschieht vollkommen genüge durch das debitum pecc. orig., das auch bei Maria anzunehmen, und von welchem allerdings nur die Gnade Christi sie erlöset hat und erlösen

konnte. Denn die Präservation ist auch Erlösung, unter dem Gesichtspunkte, daß wenn die präservative Gnade nicht gewirkt hätte, die Erbsünde erfolgt wäre. Zwar sagt der h. Augustin irgend wo: nemo renatus nisi qui natus; aber das kann er nur von der im Sakramente gespendeten Gnade verstehen; denn sonst könnte auch von keiner Heiligung im Mutterleibe, welche doch nicht beanstandet wird, Rede sein. Es ist auch dem Sprachgebrauche der heil. Schrift ganz conform, die Bewahrung von einem Uebel, das uns sonst getroffen haben würde, wenn der Schutz nicht erfolgte, eine Erlösung zu nennen*). Ja, sagen die Freunde der p. s. mit Duns Scotus, indem sie das gegenseitige Argument zu ihren Gunsten kehren, offenbar steht die vorausgehende Bewahrung höher als die nachträgliche Erlösung. Hat nun Christus, was Jeder zugibt, die Menschheit erlöset in der vollendetsten Weise, so möchte es geziemend sein, daß Gott die Erlösungsgnade Christi einmal auch in der höchstmöglichen Weise zuwende; und diese ist die Präservation. Steht es nun allerdings nach der Lehre von der Fortpflanzung der Erbsünde fest, daß bei keinem andern Menschen eine solche Bewahrung stattfindet, so scheint es die Ehre des Sohnes, als des Erlösers der Menschheit, in vollendetstem Grade zu fordern, daß seiner Mutter die Erlösungsgnade ausnahmsweise präservativ zugewendet werde, damit in ihr die Erlösung in höchstem Grade sich verwirkliche. Die Cavillation, daß sohin von Maria angefangen in aufsteigender Linie mit gleichem Fuge angenommen werden könne, alle ihre Vorfahren möchten von der Befleckung der Sünde Adams bewahrt worden sein — womit das Dogma von der Fortpflanzung der Erbsünde völlig eludirt wäre — ist unberechtigt; denn hier ist die unmittelbare Berührung mit Christo allein maaßgebend; und die Ehre des Erlösers fordert nicht, daß bei allen Menschen die Erlösung quoad modum die vollendetste sei. — Endlich wäre noch als äußerer Congruenzgrund beizufügen: Muhammed im Koran spricht sich über die unbefleckte Empfängniß der Mutter Jesu ziemlich deutlich aus, — daher die lächerliche Ver-

*) Vergl. Psal. 85. 13: eruisti (הִצַּלְתָּה, synonym mit פָּדָה dem eigentl. salvare) animam meam ex inferno inferiori (sc. in quo fuissem, nisi auxilio prævenisses); ibid. 143. 10: qui redemisti David de gladio maligno (sc. in quem incidisset, nisi præcavisses). Selbst das libera nos a malo des Vater-unser gehört dahin.

läumdung bei Gibbon z. B., die Christen hätten den Lehrsatz aus dem Islam entnommen; — außerkirchliche Denker, wie z. B. Jacob Böhme der Theosoph, haben die unbefleckte Empfängniß der Gottesmutter anerkannt. Sollten Christen und Katholiken jene nicht als unbefleckt empfangen verehren, der von Muselmännern und Akatholiken jenes Prädikat nicht verweigert wird?

§. 10.

Bisheran haben wir nur das Amt eines unparteiischen objektiven Berichterstatters verwaltet. Wir kämen nun mit unserm Urtheil selbst zu Worte. Vorab aber diese Bemerkung. Die dogmatische Qualität der frommen Meinung von der unbefleckten Empfängniß ist, wie die kurze historische Skizze in §. 6. und §. 8. nachgewiesen hat, von leisen Anhängen ausgehend in stets fortschreitendem Prozesse dahin gediehen, daß augenblicklich nur noch der letzte äußerste Schritt zur definitiven, formellen Sanktion fehlt. Das ist unläugbare Thatsache. Die p. s. steht in dieser Beziehung als einzig in ihrer Art gegenwärtig da; und nur noch das Dogma von der Unauflösbarkeit der Ehe bietet nach seiner dogmatischen Qualität einige Aehnlichkeit mit derselben. Ich sollte nun denken, eine solche Lage der Dinge müßte jedem aufrichtigen Katholiken an sich schon und unabhängig von jeder sonstigen Beweisführung eine genugsame Ueberzeugung von der Wahrheit der p. s. beibringen. Auf die Autorität der lehrenden Kirche fußt daher zuvörderst auch meine Ueberzeugung. Die Kirche, vom h. Geiste in alle Wahrheit eingeführt und geleitet, kann nicht irren noch fehlen. Mir aber scheint das ein sehr kümmerlicher Glaube, so Jemand das Walten des Geistes der Wahrheit in der Kirche ad amussim auf die unter Strafe der Ausschließung von der Gemeinschaft deklarirten, und in den genau formulirten Buchstaben der dogmatischen Sanktion eingeschlossenen Glaubenssätze beschränken wollte. Nur die äußerste Noth von außen dringt in der Regel der Kirche ihre Anathematismen ab. Nebenher geht noch so manches Andere im Leben der Kirche, was ein aufrichtig ihr Ergebener nicht abweisen wird. Nun ist aber die lehrende Autorität in der Kirche in der Gutheißung, Anempfehlung und Bevorzugung der fr. M., obwohl mir die Geschichte zeigt, zurückhaltend und dem Entwickelungsgange im Leben und in der Schule nur nachfolgend, bereits so weit vorangeschritten, daß mir jeder Rückschritt unmöglich scheint. Reaktion ist unmöglich, um die

bannale Phrase auf einem Gebiete zu gebrauchen, wo sie volle Berechtigung hat. Wer die Geschichte der Kirche kennt, wird uns beipflichten, wenn wir behaupten: nie wird die Controverse wieder auf den Standpunkt zurücktreten können, auf dem sie z. B. im 12. Jahrh. zur Zeit des h. Bernhard stand. Wie sollte, um hier an Eins zu erinnern, denkbar sein, daß die Kirche in einer Thatsache irre, welche nun Jahrhunderte schon Gegenstand einer allgemeinen Festfeier ist? In diesem Glauben also an das höhere Walten des Geistes Gottes in der Kirche, das sich nicht auf das trockne Gerippe der definirten Glaubenssätze beschränkt, sondern das Gesammtleben der Kirche umfaßt, und im Wesentlichen keine allgemeine und dauernde Irrung in Lehre, Cult und Disciplin zuläßt, wurzelt zuvörderst meine Ueberzeugung. Dann aber will ich auch nicht läugnen, daß zu derselben das Herz einen gewichtigen Beitrag liefert. Dem Katholiken ist die Liebe und Verehrung zur h. Jungfrau wie angeboren; er versenkt und ergötzt sich so gern in der marianischen Devotion. Wir werden im Verlaufe dieser Schrift, vornehmlich im 3. Abschnitt, Gelegenheit finden, diese Erscheinung zu begründen. Das ist gewiß, wo es sich um die Ehre der Hochgebenedeiten handelt, da ist das katholische Gemüth unwillkürlich und unversehens zu ihrem Gunsten präoccupirt, und glaubt nicht leicht genug thun zu können. Wird daher die Frage nach der unbefleckten Empfängniß auf das Gebiet des Gemüthslebens hinübergespielt, da hat der Vertheidiger leicht gewonnen Spiel, und der durch das Herz gestimmte Verstand ergibt sich gern.

Steht so meine Ueberzeugung von der Wahrheit (verschieden davon ist die Definirbarkeit) unseres Satzes unerschütterlich fest, so spreche ich es andererseits eben so unverholen aus, daß die bisheran (außer der Lehrautorität der Kirche als solcher) von den Theologen beigebrachten positiven sowohl als innern Gründe mich nicht in gleichem Maaße befriedigen. Geschweige daß dieselben, *wie sie vorgebracht werden*, mir für dogmatische Sanktion auszureichen scheinen, erstreckt sich nach meinem Dafürhalten ihre Tragweite kaum so weit, als die Sache bereits unter den Händen der kirchlichen Lehrautorität erledigt ist. Um dies Urtheil in etwa zu begründen, so ist es *erstens* mit obigem Schriftbeweis, wie er geführt worden, aufrichtig gesprochen, wenig oder gar nichts. Zuletzt reducirt sich Alles auf die Stelle Gen. 3. 16. Nun ist aber die Lesart ipsa nicht nur sehr prekär; sondern, davon abgesehen, ist ihre direkte Be-

ziehung auf Maria eine offenbare exegetische Willkür. Aber auch die Richtigkeit der Lesart und ihre Beziehung auf Maria vorausgesetzt, wird Jeder mit der Einrede bei der Hand sein: Warum sollte M. nicht Schlangentreterinn d. h. Siegerinn über den Teufel sein können, wenn sie auch auf einen Augenblick in seiner Obmacht gewesen? Gebraucht doch der Apostel Röm. 16. 10: Deus autem pacis conterat Satan sub pedibus vestris velociter einen ganz ähnlichen, vielleicht auf das Protoevangelium l. c. anspielenden Ausdruck von der Ueberwältigung des Bösen durch die Christen mit der Gnade Gottes! Und selbst, wer darin etwas Unziemliches fühlt, wird zugeben, daß eine so bestrittene, von den Vätern nie zu diesem Behufe citirte Stelle, unmöglich angethan ist, darauf einen ordentlichen Beweis zu gründen. Doch dies wird von den Freunden der p. s. meist auch zugegeben. — Die Tradition zweitens bezeugt zwar, daß die Väter in Maria etwas durchaus Außerordentliches gefunden und ihr eine Sonderstellung zuerkannt haben; will man aber einen genügenden Beweis, so entschlüpft eine Stelle nach der andern und bleibt kaum eine oder die andere, welche unsere Meinung entschieden documentirt, unangefochten. Wir halten es nicht für nöthig, umständlich auf die einzelnen Stellen zurückzukommen. Was soll aber eine oder die andere mehr oder minder zweifelhafte Väterstelle, wo eben so viele sind, welche freilich auch nicht entschieden, dagegen zeugen? Die Wahrheit scheint mir: den Vätern ist unsere fr. M. als Fragepunkt, und insbesondere die Unterscheidung zwischen debitum peccati und wirklicher Sünde, gar nicht mit gehöriger Klarheit in den Sinn gekommen. Das Wichtigste, das die Erblehre bietet, ist offenbar die von den ältesten Zeiten an bei den Vätern sich findende, oft wiederholte Gegenüberstellung Marias und Hevas; aber in der Form wie die Väter den Gedanken aussprechen, ist derselbe noch weit entfernt, ein vollgültiges Argument für die unbefleckte Empfängniß abzugeben. — Die Hauptsache drittens wären die Congruenzgründe, oder der Zusammenhang der Lehre mit andern unzweifelhaften Glaubenssätzen. Auch hier hat die Schule die Sache so weit gefördert, daß man den unzertrennlichen Nexus der unbefleckten Empfängniß mit der Würde und Stellung Mariens wohl ahnt, aber gewiß nicht, gilts den formellen Beweis, sich zufrieden erklären wird. Am meisten Anstand habe ich nach der bisherigen Darstellung immer an dem Begriffe der präservativen Erlösung selbst gefunden. Kann die Erlösungs-Gnade ohne Weiteres dem zu gute kommen,

der noch nicht innerhalb des Geschlechtes der Menschen steht? Ist die Gnade Christi nicht ein Erbverdienst, errungen im Geschlechte und fürs Geschlecht; wie ist dann aber eine Theilnahme an demselben möglich, bevor einer dem Geschlechte selbst angehört? Wenn Augustin sagt: Nemo renatus, nisi qui natus (Wiedergeburt ist die Theilnahme an der objektiven Erlösungsgnade, ist nach Joan. 3. subjektive Erlösung), so werden wir es uns gern gefallen lassen, weiter zurückgehend für die Geburt die (passive) Empfängniß zu substituiren, und eine Entsündigung oder Zuwendung der Erlösungsgnade im Mutterleibe für zuläßig halten; denn das Kind im Schooße der Mutter gehört bereits dem Geschlechte an, es ist in utero natus, mag daher auch in utero renasci. Auch nach dem Sprachgebrauche der h. Schrift wird die Empfängniß nicht selten als Geburt angesehen. Aber noch weiter zurück, wie kann da von Wiedergeburt Rede sein? Wohlverstanden, es soll gar nicht gesagt werden, daß die Präservation von der Erbsünde nicht an sich bei Gott möglich sei; darüber ist keine Frage. Sondern die Frage ist, wie unter Voraussetzung der christlichen Heilsordnung, nach welcher das im ersten Stammvater gefallene Geschlecht von der Schuld der Sünde durch den zweiten Adam in Kraft seines, die ererbte Schuld ausgleichenden, Genugthuungsverdienstes erlöset wird, eine Präservation zulässig sei. Recurrirt man hier auf eine Ausnahme der Regel, so ist diese zwar möglich, aber so etwas Außerordentliches, daß sie nur, wo Gottes Wort selbst nicht spricht, und die Erblehre mindestens sehr zweifelhaft läßt, durch die schlagendsten Gründe glaublich gemacht werden kann. Da lassen die bisheran für die Ausnahme beigebrachten Argumente, wie Jeder, der klar zu sehen gewohnt ist, sich eingestehen muß, manches, vieles zu wünschen übrig. Allerdings wird auf die göttliche Mutterwürde Mariens und ihre ganz eigenthümliche Stellung zum Erlösungswerke hingewiesen, allein in einer so äußerlichen und unbestimmten Weise, daß sie ihre Präservation von der Erbsünde noch keineswegs als nothwendige Folge derselben erscheinen läßt. Das sind meine Bedenken. Man wird die Unterscheidung nicht vergessen: ein Anderes ist es an der Sache festhalten, ein Anderes, die für selbe angebrachten Gründe nicht genügend finden. Indessen würde ich als gehorsamer Sohn der Kirche, die es nach §. 6. untersagt hat, die pia sent. irgendwie zu bekämpfen, auch diese Ausstellungen nicht vorgetragen haben; wenn ich sie nicht zu erledigen, und auf einem

etwas andern Wege einen genügenden Beweis für das zarte Geheimniß von der unbefleckten Empfängniß zu erbringen gedächte. Hoffentlich werden dann zugleich, aber auch erſt dann, die gedachten Congruenzgründe ſelbſt in ihrer vollen Wahrheit und Beweiskraft erſcheinen.

Drittes Hauptſtück.

Verſuch einer tiefern Erörterung und Begründung der unbefleckten Empfängniß.

§. 11.

Wir ſchicken der Erörterung ſelbſt, welche ſich auf das im 1. Hauptſt. grundgelegte Fundament erbauen muß, folgende Betrachtung voraus.

In Beziehung der h. Jungfrau gelten zwei Reihen von Sätzen, welche ſich zu widerſprechen ſcheinen, und Ausgleichung fordern. Einerſeits: a) Maria iſt von jeder aktuellen ſogar läßlichen Sünde in jedem Augenblicke ihres Lebens frei geweſen. Dogma der Kirche. Trid. Sess. 8. can. 34 quemadmodum de B. V. tenet Ecclesia; — b) Maria iſt von keinem, ſelbſt dem leiſeſten Anhauche der Begierlichkeit, auch unfreiwillig und actu primoprimo je befleckt worden; oder: der fomes peccati war in ihr niemals actu wirkſam; ein ſelbſt von ſolchen Theologen, welche die p. s. bekämpfen, nie bezweifelter Lehrſatz; — c) endlich unſere fromme Meinung: Maria iſt fleckenlos empfangen. — Gegenüber ſtehen eben ſo viele ſcheinbare Antitheſen; a) Maria iſt natürliche Tochter Adams, auf dem Wege des Fleiſches von ihren Eltern gezeugt; b) Maria theilt unwiderſprechlich gewiſſe Folgen der Erbſünde, Leiden und Krankheiten des Leibes, und ſogar den Tod, „der Sünde Sold*);“ c) Maria iſt ſelbſt Erlöſete und nicht Erlöſende**), ſintemal es nach dem Ap. nur einen Mittler gibt zwiſchen Gott und den Menſchen, den Menſchen Jeſus Chriſtus. Nennen wir ſie Mittlerinn, ſo darf das nur

*) Beim Herrn ſelbſt ſind die Gebrechen des Fleiſches, Leiden, Schwächen und endlich ſelbſt der Tod bekanntlich anderer Art, ſind freiwillig übernommene Genugthuungsleiden; nicht Strafe der Sünde (excepto peccato), ſondern Mittel, ſie ſtellvertretend abzubüßen.

**) Doch wird ſich unten zeigen, daß ſie in gewiſſem Sinne wohl Miterlöſerinn der Menſchheit heißen darf.

von secundärer Vermittlung verstanden werden*). Diese gegenüberstehenden Sätze suchen ihre Ausgleichung, und weisen damit schon auf eine höchst singuläre Sonderstellung unserer h. Jungfrau zum Menschen und seiner religiösen Geschichte hin. — Eine weitere Vorerinnerung. Kann auch auf die Erbsünde und die Natur ihrer Fortpflanzung unmöglich hier des Genaueren eingegangen werden, so dürfen wir doch als anerkannt voraussetzen, daß die Zeugung durch die nächsten Eltern zwar nicht der letzte Grund, wohl aber die physische Occasional-Ursache der Uebertragung der Erbsünde sei. In dieser physischen Bedingung reflektirt sich freilich vom Sündenerbe nicht der moralische Schuldfleck an der Seele, um den es sich bei der p. s. eigentlich handelt, sondern das physische**) Uebel als Strafe für die Schuld. Allein es wird möglich sein, vom physischen auf das ethische Uebel, von der Strafe auf die Schuld später einen Schluß zu machen. Dem physischen Uebel der Erbsünde werden wir daher zunächst unser Augenmerk zuwenden müssen; wir werden die Zeugung Mariens durch ihre Eltern allerdings in Betracht ziehen müssen, um zu sehen, ob und in wiefern die Sünde von diesen aus, auf selbe sich vererben konnte. — Endlich braucht wohl kaum erinnert zu werden, daß beim Zeugungsakte zwei Prinzipien konkurriren, das männliche oder Formalprinzip als principium quo, und das weibliche, materielle, als principium quod. Nun zur Sache selbst.

Wir resümiren das Resultat des 1. Hauptst. mit folgenden Worten: In Folge der Sünde Heva's unterliegt das andere Geschlecht einem speciellen, durch deren größere Schwere bedingten Fluche. Sollte im Erlösungswerke alles Sündenelend abgethan werden, so mußte auch das Geschlecht des Weibes seines besondern Fluches entlastet werden. Diese specifisch weibliche Entsündigung wird bewirkt durch Mariens thätigen Antheil (vgl. 2. Abschn. 3. Hauptst.) am Erlösungswerke; darum ist sie im umgekehrten Verhältnisse zu Heva, jedoch immer wie diese in Unterordnung unter dem gemeinsamen natürlichen Stammvater, so sie in Unterordnung und Abhängigkeit von der Gesammtvertretung der Gattung (genus) durch Christum, die specielle Vertreterinn ihres Geschlechtes (sexus) in der Heilsordnung. Ist sie nun aber, fahren wir fort, thätige Urheberinn dieses

*) Freilich doch in einem weitaus andern Sinne, als bei allen übrigen Heiligen. Vgl. 3. Abschn. 4. Hauptst. §. 35.

**) «Physisch» im Gegensatz zu «ethisch,» nicht zu «geistig.« So immer.

weiblichen Erlösungssegens, so fordert es ihre (weil sie bloßes Geschöpf war, ihr allerdings von Gott aus Gnaden verliehene, aber es fordert ihre), stets von der Gesammtvertretung abhängige, zugleich aber doch derselben zur Seite gehende Stellung im Erlösungsgeheimnisse, daß sie selbst vorab ganz und gar vom weiblichen Sündenfluch unberührt bleiben mußte. Wer die Strafe für persönlich Andere stellvertretend abbüßen und aufheben soll, darf ihr nicht selbst persönlich unterliegen; wer die Genugthuung leisten soll, darf ihrer nicht selbst bedürfen — ex propriis et alias indebitis; — aus welchem Grunde (unter andern) ja auch Christus als durchaus sündenlos begriffen werden muß. Sollte Maria den Fluch, der auf ihr Geschlecht drückt, lösen, so durfte sie nicht selbst von ihm getroffen werden. Maria durfte daher, so möchten wir uns einstweilen ausdrücken, nach der ihr von Gott von Ewigkeit zugedachten Würde in Mitten der zu erlösenden Menschheit, zwar wohl gemeinsam mit Allen den Sündenfluch, welcher für Alle von Adam herstammt, durfte aber nicht das besondere Sündenweh, welches ihr Geschlecht von Heva überkommt, sich zuziehen.

Sehen wir nun, die Sache schärfer ins Auge nehmend, das Sündenerbe uns von der pönalen Seite an, so wird es: a) keinem Bedenken unterliegen, daß der besondere Heva's-Fluch, welcher von den Eltern auf die erzeugte Tochter übergeht, physisch bedingt (oben) wird durch den besondern Antheil, den das Weib oder die Mutter beim Generationsakte einer Tochter einlegt (vgl. §. 3 S. 13.). Forderte die Würde der künftigen Repräsentatinn des andern Geschlechts daher die Aufhebung des besondern Antheils, welcher vom weiblichen Prinzip herrührt, so ergibt sich, daß die Zeugung der Jungfrau von ihren beiden Eltern nicht auf Seiten des Vaters und der Mutter in gleichem Sinne natürlich heißen darf. Abseiten der Mutter mußte, etwa durch göttliche Dazwischenkunft oder wie immer, der Verderben bringende Einfluß sistirt werden. Wie das geschehen? brauchen wir nicht zu wissen. Es gibt Theologen, welche behaupten, die Erzeugung der h. Jungfrau durch ihre Eltern sei sine ardore libidinis geschehen. Von Seiten der Mutter Anna werden wir etwas Derartiges annehmen müssen. Das christliche Alterthum hat von jeher in der Generation der h. Jungfrau etwas Außerordentliches gefunden; nur nicht recht gewußt, wie es sich darüber auslassen sollte. Bedeutsam aber möchte es für unsere Auffassung wohl sein, daß das christliche Volk offenbar mit größerer Liebe die Mutter Anna verehrt

(als auf welche ein Schimmer vom Strahlenkranze marianischer Würde zurückfällt), als den Vater Joachim; ja es möchte selbst in diesem Betracht nicht ganz ohne Sinn sein, daß die heil. Jungfrau beständig immaculate concepta, nie imm. genita heißt; denn wenn auch der Ausdruck „Empfängniß" nach dem Sprachgebrauch auf den ganzen Akt (oder vielmehr sein Ergebniß) bezogen werden kann, so geht er doch im besondern Sinne auf das mütterliche, wie „Zeugung" auf das väterliche Prinzip. Indeß legen wir hierauf kein Gewicht. Genug: wir brauchen nicht das Prinzip — denn die p. s. tangirt nicht den Akt von Seiten der Eltern, das Zeugen oder Empfangen, sondern nur von Seiten der Tochter das Empfangenwerden; — sondern nur dessen Ergebniß: vom Sündenerbe, dasselbe in seinen physisch-übelen Folgen betrachtet, konnte Maria den Antheil, den die Tochter vom Vater hat, überkommen, nicht aber den, welchen sie von der Mutter noch besonders hat. Unbeschadet dessen bleibt Maria, wenn gleich in höchst eigenthümlicher, von uns nicht weiter zu ergründender Weise, natürliche Tochter Adams. Wir haben uns also gegen die erste zu Anfang dieses §. angezogene Antithese nicht verfehlt, wenn sie auch modifizirt worden ist.

b) Wir dürfen das gewonnene Resultat auch so aussprechen: Maria als Mensch, d. h. nach dem was ihr mit der menschlichen Natur gemeinsam ist, konnte den physischen Folgen der Ursünde unterliegen, aber als Weib d. h. in der Specialität ihres weiblichen Wesens durfte sie es nicht. Gehen wir nur die physischen Sündenfolgen im Einzelnen durch, so werden sich bereits einzelne der eben genannten Sätze in glänzendes, ungeahntes Licht stellen. Zugleich wird das zu Sagende gewissermaßen die Probe auf das gewonnene Resultat abgeben. — Wir werden eine gewisse Theilung des physischen Sündenerbes, auf Grundlage des geschlechtlichen Unterschiedes, versuchen müssen. α) Die nächste Folge ist die Concupiscenz; diese aber ist doppelseitig, entweder libido oder gula, tendirend auf die Erhaltung der Gattung oder des Individuums. Erstere ist die unordentliche Sinnlichkeit im engern und eigentlichen Sinne. Wir sagen nun: von der Libido oder besser Libidinosität mußte Maria völlig und auch im Keime unberührt bleiben. Denn durfte Maria als Weib nicht den weiblichen Sündenfolgen unterliegen, so konnte die libido sie gar nicht erreichen, weil in einem Weibe die libido nur weiblich gedacht werden kann; und daher wenn sie nicht specifisch weiblich gedacht werden darf, gar nicht vorgestellt werden kann. Die unor-

deutliche Sinnlichkeit im engern Sinn fundirt ja ganz und gar im Sexualrapport; und kann daher im Individuo nur verschieden, je nach dem männlichen oder weiblichen Pole vorstellig gemacht werden. Die Sinnlichkeit ist ja eben sexuell, sie ist nicht der menschlichen Natur in ihrer Gemeinsamkeit anner; vielmehr die menschliche Natur, vom Geschlechtsunterschiede abgesehen und in der Indifferenz gedacht, kann (in diesem Sinne) nicht mehr als begierlich aufgefaßt werden. Doch viele Worte würden die an sich sonnenklare Sache nur verdunkeln. Maria ist also völlig rein und lauter von jeder sinnlichen Regung; der Zunder der bösen Lust war in ihr gar nicht vorhanden; der leiseste Anhauch auch des unfreiwilligsten bösen Gedankens ist bei ihr unmöglich. Zwar sind alle Theologen darüber einig, daß der fomes peccati in Maria nicht gewirkt habe. Aber sie wissen sich über die Sache nicht gehörig zu verständigen; sie sprechen daher hin und her von einer Dämpfung, Löschung oder Consopirung des auch ihr angeboren sein sollenden Keimes der Begierlichkeit, und suchen dann in ihrer Lebensgeschichte nach dem Zeitpunkte, in welchem das allerdings der Anlage nach vorhandene fomes p. durch ein Maaß außerordentlicher Gnade nachgerade ausgelöscht sein möchte; den sie dann verschieden ansetzen, der eine früher, der andere später. Das kann uns nicht genügen: wir gehen über eine nachträgliche Löschung hinaus und finden von unserm Gesichtspunkte aus, daß dieser Zweig der unordentlichen Sinnlichkeit auch nicht dem Keime nach vorhanden gewesen; und haben wir sohin eine Prärogative Mariens von unserm Grundgedanken aus, welche ihr die sententia communissima beilegt, bewiesen, indem wir sie noch in etwa erweiterten.

Eigentliche Erbauung liegt direkt nicht in dem Zwecke unserer Abhandlung, allein bei Betrachtung dieser staunenswerthen Prärogative erliegen wir der Versuchung, einige gemüthliche Reflexionen zu machen. Maria an Leib und Seele (die böse Lust umfaßt beide) physisch lauter und rein von jeder auch der leisesten Regung sündhafter Lust, von jeder Bemakelung durch den sinnlichen Trieb seit dem ersten Augenblicke ihres Daseins bis zum letzten! Das ist ihre Jungfräulichkeit, und diese marianische Virginität ist qualitativ verschieden von jeder andern, auch der reinsten und lautersten Menschen beiderlei Geschlechtes. Sie ist die Jungfrau ohne weiteres im eminenten Sinne; denn ihr Seelenspiegel ist unberührt auch von der entferntesten frei- oder unfreiwilligen Trübung. Und dennoch ist sie Weib,

Tochter unserer Gattung; so ist sie denn das wundersame Weib. In welch verklärter und himmlischer Schönheit strahlend werden wir uns ihr Fleisch denken müssen, in welchem auch die leiseste Zuckung unreiner Begier unmöglich war! Sie ist die Reinheit selbst in verkörperter Gestalt, die Unschuld selbst im faßbaren, anschaulichen Bilde, die inkarnirte Jungfräulichkeit. Nehmen wir nun ihre geheimnißreiche Mutterwürde, welche auch nicht den leisesten Schatten auf ihre jungfräuliche Reinheit geworfen hat, hinzu, welch ein Bild gestaltet sich bei der Betrachtung einer solchen Mutterjungfrau vor unsern Augen; mit welch zartem Zauber von Anmuth, Liebreiz und Holdseligkeit umflossen strahlt die Hehre! Sie ist das ideale, nach allen Phasen seines Lebens und seiner Würde conkret gewordene Weib, ohne allen Ansatz des Bösen, Schmutzigen und Lüsternen. Nimmt es noch Wunder, daß die Heiligen der Kirche beim Anblicke eines solchen Weibes entzückt, im Genusse der Beschauung gleichsam geschwelgt haben*); nimmt es Wunder, daß die freudige Betrachtung dieses Bildes in der rechten Weise angestellt, beim frommen Verehrer Mariens in ersprießlichster Art die niedern Triebe, indem sie dieselben veredelt und spiritualisirt, aufhebt und zurückdrängt; nimmt es Wunder, wenn die christliche Kunst wieder und wieder den höchsten Vorwurf, dessen sie fähig, in der Darstellung eines solchen Ideals findet, und ihr Höchstes leistet, indem sie versucht, eine solche Idee in annähernder Vollendung auf die Leinwand zu werfen oder in plastischer Form auszuprägen? Mariens Virginität ist eine durchaus singuläre, und unter diesem Gesichtspunkte mußte sie von vorn herein als ἀειπάρθενος verehrt werden. Die Kirche im richtigen Instinkt perhorrescirt jeden Gedanken an die Möglichkeit eines geschlechtlichen Umganges der Gottesmutter auch nach der Geburt des Herrn (v. infra 2. Abschn. 2. Hauptst.). Wenn daher auch die biblischen Documente nicht entschieden sprachen, ja selbst fürs Gegentheil aufgerufen werden zu können schienen: die Kirche ließ die Häretiker lästern. Wirklich erscheint ein solcher Gedanke auf diesem Gesichtspunkte lästerlich und absurd, fast eben so lästerlich, als wenn mehr denn jüdische Un-

*) Nihil est equidem, quod me delectet magis, quam de gloria B. M. V. habere sermonem. St. Bernhard. Es ist, möchte ich sagen, ein launiges Spiel des Schicksals, daß gerade der sinnigste und köstlichste Verehrer und Lobredner Mariens aus allen Jahrhunderten, der h. Bernhard, sich von der unbefleckten Empfängniß nicht überzeugen konnte. Auch das lehrt Demuth!

gebühr in neuerer Zeit ſelbſt an der ſakroſankten Perſon des Herrn in dieſer Beziehung gefrevelt hat. Marias Virginität iſt ſpecifiſch, und von ihrem Namen unzertrennlich; ſie iſt es von der alle Jungfräulichkeit auf Erden ihren Namen hat, die Jungfrau. Kehren wir zur Sache zurück. — β) Auf natürlichem Wege durfte die Jungfrau κατ' ἐξοχήν, wie gezeigt, nicht Mutter werden; ſie iſt es aber laut der Incarnationslehre auf übernatürlichem Wege, überſchattet vom h. Geiſte, geworden: ſie hat den Herrn ſelbſt empfangen und geboren. Da kommen denn die Schmerzen der Schwangerſchaft und die Geburtswehen, ohne Frage nach ihrer Bedeutung Buß- und Sühnmittel für die Luſt der Empfängniß, in Betracht. Dieſe ſind nach ausdrücklichem Zeugniß der h. Schrift Gen. 3. ſpecifiſch weibliche Sündenſtrafen. Alſo Maria konnte ihnen nicht unterliegen. Es iſt in der That außer aller Frage: Maria hat ihren göttlichen Sohn unter dem Herzen getragen und geboren ohne alle Schmerzempfindung. Hier ſehen wir wieder den tiefern und ich hoffe entſcheidenden Grund für einen Lehrpunkt, welcher ſich freilich auch anderweitig begründen läßt. Unten 2. Abſchn. 2. Hauptſt. §. 24. — γ) Der zweite, jedoch minder bedeutſame und von aller Häßlichkeit freie Zweig der Concupiſkenz iſt die gula oder jene Sinnlichkeit, welche ſich auf die Erhaltung des individuellen Lebens durch die Nahrung bezieht. Sie iſt offenbar nichts Sexuelles, ſondern beiden Geſchlechtern in gleicher Weiſe gemeinſam. Als natürliche Tochter Adams können wir Maria nicht ſofort von aller, auch unfreiwilliger, ſinnlichen Regung dieſer ungeordneten Luſt freiſprechen. Ich habe bei den Theologen darüber keine entſchieden ausgeſprochene Meinung finden können; man begnügt ſich im Ganzen damit, vom Sündenerbe Alles was häßlich iſt, bei Maria zu negiren. Nach unſerer Auffaſſung iſt der Keim zu dieſer Art von ſinnlicher Luſt freilich nicht zu leugnen. Aber ſehr begreiflich ſcheint mir, dieſen Keim als todtgeboren anzuſehen, daß es nämlich in der Wirklichkeit bei der bloßen Anlage blieb, und dieſe auch in entfernter Weiſe nie ſich auswirkte. Iſt doch bei einem actu ſtets, das ganze Leben hindurch ſo außerordentlich begnadigtem Geſchöpfe leicht abzuſehen, daß Verſuchungen von dieſer Seite, welche überhaupt leichter ſind, entweder gar nicht aufkommen konnten oder doch beim leiſeſten Beginne ſofort beſchwichtigt wurden. Es würde wohl auch nach meinem Gefühle die Würde der h. Jungfrau nicht beeinträchtigen, falls wir ſolche Verſuchungen actu primo bei ihr für möglich hielten; ich glaube aber dies nicht einmal, denke vielmehr,

daß diese Art von Sinnenreiz nachgerade durch die Gnade consopirt worden; und sind wir daher geneigt, in *diesem Punkte* der Jungfrau jenen Grad von Vollkommenheit beizulegen, welchen ihr gemeinhin die Theologen in Bezug auf die Begierlichkeit *überhaupt* zu vindiziren pflegen. Die entferntere Anlage dürfen wir aber freilich hier nicht verkennen. — δ) Die übrigen physischen Bestandtheile ordnen sich leicht von selbst. Krankheiten, Leiden, Gebrechen des Leibes, Mühen des Lebens, Hunger, Durst, Ermüdung und endlich der Tod sind beiden Geschlechtern in völlig gleicher Weise gemeinsam. An diesen mußte daher auch die Jungfrau participiren, als welche vom Sündenweh zwar den der menschlichen Natur gemeinsamen Antheil Adams, nicht aber den besondern Antheil Hevas sich zugezogen. Gibt es übrigens Gebrechen, Schwächen des Leibes und Krankheiten, welche specifisch weiblich sind (wir hatten oben schon, aber nur auf eine bestimmte Phase des Lebens sich beziehende, Gebrechen des Weibes: Schmerz der Schwangerschaft und Geburtswehen), so muß von ihnen die Jungfrau freigesprochen werden. Es haben aber die hier verzeichneten Folgen gar nicht mehr den Charakter des Häßlichen an sich. Ist die Schuld getilgt oder gar nicht vorhanden (vgl. d. f. §.), so sind sie nur einfache Pönalitäten, welche zur Erwerbung heilsamen Verdienstes Gelegenheit bieten. Bei Maria beeinträchtigen sie die Würde nicht, steigern sie vielmehr. Wir würden sie sonst nicht als die *schmerzhafte* Mutter verehren können: ein so gewichtiges Moment im hyperduliſchen Cult. Maria hat diese afflictiones, wie sich von selbst versteht, in hohem Maaße verdienstlich für sich ausgebeutet; und zugleich zum Frommen der Kirche diese ihre, nach der satisfaktorischen Seite für sie selbst überzähligen, Verdienste in dem Genugthuungsschatze der Kirche niedergelegt; wie die Lehre vom Ablasse nachweiset. — ε) Noch können als physisch-geistige Folgen der Urſünde Verdunklung des Verstandes fürs Höhere und Schwächung des Willens im Guten zur Sprache kommen. Hierüber läßt sich nichts Bestimmtes sagen. Sofern aber diese Deterioration der Geisteskräfte aus der ungeordnet gewordenen Sinnlichkeit mit deren Anhängseln herrührt, muß das Urtheil nach Maßgabe des über die Theilnahme Mariens an derselben Gesagten ausfallen, sohin diese Herabsetzung der geistigen Kräfte bei Maria als mindestens quantitativ geringer, denn bei andern Menschen angesehen werden.

§. 12.

Im Bisherigen haben wir die pia sent. eigentlich noch gar nicht berührt; denn bei ihr handelt es sich nicht um die Strafen der Sünde, sondern um die Schuld als macula animæ. Wir müssen nun zusehen. a) In der physischen Seite des Sündenerbes muß sich die ethische, in dem Uebel die Schuld, wie in der Wirkung die Ursache spiegeln. Denn wo Strafe, genauer Strafbarkeit, da Schuld; wo keine Strafe auch keine Schuld, und auch beider Maaß steht im Wechselverhältniß. So werden wir also zuvörderst sagen müssen: Da Maria kraft der ihr aus Gnaden gewordenen Stellung im Heilswerke, nach der einen Seite, nämlich als Weib, von der Strafe der Sünde nicht etwa nachträglich erst befreiet worden, sondern von vorn herein frei sein mußte, so darf sie in derselben Beziehung auch die Schuld der Erbsünde nicht kontrahirt haben. Da sie aber in dem, was der menschlichen Natur in beiden Geschlechtern gemeinsam ist, und nicht nach der Differenz dieser, sich besondert, von den Weh der Sünde nicht unberührt blieb und bleiben sollte: so müßten wir sagen, daß sie in derselben Beziehung unbeschadet ihrer Sonderstellung die Schuld kontrahiren konnte. Sehen wir aber näher zu, so werden wir begreifen, daß nun überhaupt von Schuld bei ihrer Empfängniß nicht mehr Rede sein darf. Wie so? Theilung ist wohl in der Strafordnung, nicht aber in der Schuldordnung zulässig; und wer in einer Beziehung nothwendig, weil straffrei (ethisch), schuldfrei sein muß, der muß überhaupt ohne Schuld sein. Ethische Schuld vor Gott kann gesteigert oder gemindert werden, aber ungleichartig theilbar ist sie nicht. Man denke an das Bußsakrament; die Strafe wird erlassen zum Theil oder gänzlich, je nachdem; aber die Schuld wird verziehen oder nicht verziehen, entweder: oder. Die Schuld der (wohlverstanden) einen und einheitlichen Erbsünde ist entweder vorhanden, oder nicht vorhanden, ein Drittes ist nicht möglich. Deutlicher: eine Schuld innerlich verschieden nach den Geschlechtern gibt es nicht; oder wer wird wohl von einer männlichen und weiblichen Sünde nach dem subjektiven Moment, jenem der Schuld, sprechen? Oder auch mit andern Wortern: Maria als Weib muß nach ihrer Stellung, weil nothwendig straffrei, auch schuldfrei gedacht werden. Nun ist aber Maria nicht erst Mensch und dann Weib; sondern Maria ist menschliche Person und Individuum als Weib; die menschliche Natur wird in ihr kon-

fret zur weiblichen Person. Wenn also Maria als Weib nach der Würde ihrer Person, als Vertreterinn ihres Geschlechtes ohne Schuldfleck bei ihrer Empfängniß gedacht werden muß, so muß sie überhaupt als frei von der Schuld angeschauet werden. Der Creatianer würde vielleicht einfach sagen, die Seele des Menschen (anima rationalis) als geistige Kraft, ist übergeschlechtlich, und geht in die Bedingungen der geschlechtlichen Sonderung nur per communicationem idiomatum, und zwar erst dort ein, wo sie die Physis berührt. Hier aber waltet die Strafe der Sünde, nicht mehr die Schuld. Ist Maria hier nothwendig ohne Sündenfolge (Strafe) auch nur nach ihrem Geschlechte zu denken, so kann bei ihr nach der übergeschlechtlichen Seele von Schuld nicht mehr Rede sein. Jedenfalls aber ist die Seele eine (physisch) einfache Substanz, und ihre Einfachheit erlaubt nicht, eine Theilung des ihr anhaftenden reatus culpæ anzunehmen nach einem Eintheilungsgrunde, welcher aus der (physischen) Verschiedenheit der Geschlechter entnommen ist. Kann aber die Schuld der Erbsünde nicht getheilt werden, so fällt sie bei Maria nothwendig gänzlich aus. Denn wenn Strafe und Schuld in analogem Verhältniß wie Wirkung und Ursache zu einander stehen, so ist doch klar, daß wenn eine einheitliche untheilbare Ursache casu quo eine doppelte Wirkung nothwendig setzen würde, von denen die eine nicht geduldet werden darf, die ganze Ursache gestrichen werden muß. Nun aber versteht es sich dann freilich auch, daß wo ganz und gar alle Schuld negirt werden muß, die noch bleibenden physischen Folgen der Erbsünde auch nicht mehr unter den Begriff der eigentlichen Strafe gestellt werden dürfen. So ist es bei Maria; und wir haben es daher im Vorigen absichtlich vermieden, den Antheil Mariens am Erbübel eigentliche Strafe zu nennen. Wo Strafe im eigentlichen und strengen Sinn, da muß Schuld sein, oder doch gewesen sein. Aber wo nie Schuld gewesen, da kann zwar wegen des Zusammenhanges mit Schuld- und Strafe-behafteten Wesen physisches Uebel vorhanden sein; allein es verliert sofort den Charakter eigentlicher Strafe (vindicta, ultio), und wird zur einfachen Pönalität, zum einfachen Leiden (vgl. §. 11 b. δ.). Die übeln Folgen, welche vom Sündenerbe auch Maria getroffen haben, müssen, was ihren ethischen Werth anbetrifft, genau so angesehen werden, als die Leiden und das Weh, welche durch die menschliche Sünde auf die unfreie, und daher unzurechnungsfähige, der Schuld unzugängliche Natur herniedergekommen sind. In Maria sind sie nichts weiter als

natürliche Leiden, bei ihr die Quelle überzähligen Genugthuungsverdienstes. Maria mußte nach ihrer Stellung zur Gesammtthat der Erlösung empfangen werden ohne Schuld und Strafe (reatus culpæ et pœnæ), also frei von aller Sünde im weitesten Umfange; sie überkam vom leidigen Vermächtniß unserer Ureltern nichts Anderes als gewisse, an sich ethisch völlig indifferente Schwächen und Leiden, und es fallen zudem unter diesen wiederum mindestens, wie wir im vorigen §. sahen, noch alle jene fort, an die sich die Vorstellung des Häßlichen und Schmutzigen knüpft. In unserer Darstellung ist das ein folgerichtiges Ergebniß. Wenn aber die Theologen die Vorzüge Mariens, welche wir im vorigen §. beschrieben haben, und welche sie allerdings thatsächlich wohl anerkennen, erst als nachträgliche Aufhebung, Consopirung u. dgl. der entgegengesetzten Nachtheile auffassen, dann können sie freilich keinen berechtigten Schluß auf die vorausgehende Bewahrung von der Erbschuld, welche die pia sent. fordert, aus ihnen mehr ziehen.

c) Daß es so sein müsse, ist, so hoffen wir, sobald unsere Prämissen im 1. Hauptst. zugegeben werden, nicht länger zu beanstanden; wie es aber so geschehen, ist eine andere Frage; und weiß ich nicht, ob es mir gelingt meine Vorstellung so recht ins Klare zu setzen. Indeß, wenn auch nicht, das Vorgetragene leidet nicht darunter. Ich denke mir aber den Hergang der Präservation der Allerseligsten von der macula animæ bei ihrer Empfängniß etwa in folgender Weise. Es concurriren dabei zwei Gnaden. Der Moment ihrer Entstehung oder der Akt ihrer Empfängniß (wir halten dafür, daß das Embryo vom ersten Augenblicke an beseelt ist; andernfalls würde die Darstellung sich modifiziren müssen) wird a posteriori von jener Gnade beschienen, welche unmittelbar und direkt aus Christi Erlösungsverdienst stammt (die Wirksamkeit solcher Gnade wird allgemein zugestanden und hat auch keine Schwierigkeit; aber ihre Alleinwirksamkeit würde nur erzielen, daß Maria im zweiten Momente ihres Daseins oder a conceptione, keineswegs, daß sie im ersten oder in conc. heilig wäre: worauf doch die pia sent. besteht). Mit dieser Gnade coalescirt aber eine andere, welche den Akt selbst auch a priori, von Seiten der Mutter, dem principium quod ihrer Generation, oder doch den bestimmten Antheil, welchen die Mutter beim Akte einzulegen hatte, rein und lauter bewahrt. Diese Gnade ist allerdings eine eigenthümliche, ist zunächst keine gratia salvatoris, sondern vielmehr gr. creatoris d. h. sie geht von der ewigen

Liebe Gottes aus, welche der zweiten Mutter der Menschheit diese eminente Stellung im Werke der Wiederbringung anweisen wollte. Indeß *mittelbar* entspringt sie doch wieder aus dem Verdienste Christi, weil Maria Vertreterinn ihres Sexus nur ist und sein kann in Subordination unter und Dependenz von Christo, dem Vertreter des ganzen Genus; genau so wie Heva in Abhängigkeit von Adam in der Naturordnung den sexus muliebris vertritt. — Diese beiden Gnaden a parte post und a parte ante concurriren; und wenn nun das väterliche Prinzip ihrer Empfängniß (NB. das Produkt, das Kind ist nicht Sohn, sondern Tochter) allerdings an sich sündhaft gedacht werden muß, so ist es doch, scheint mir, sehr leicht vorzustellen, daß sein Einfluß durch die Concurrenz jener beiden Gnaden in der Schuldordnung aufgehoben, und nur noch in Bezug auf die Sündenfolgen wirksam gewesen; zumal da ja die Zeugung nur äußere Bedingung der Vererbung der Sünde, und nicht eigentliche Ursache ist, und da ferner die Erbsünde nur negativ die Abwesenheit der Gnade, welche sein sollte, ausdrückt. Die positiven Gnaden mußten die Lücke ausfüllen, wenigstens da ausgefüllt haben (wenn nicht wo der Vater die Tochter zeugte, doch präcise da), wo die Mutter sie vom Vater empfing; und da fängt erst Mariens passive Empfängniß, welche in Rede steht, an. Uebrigens ist selbstredend, daß die *beiden* von uns nach der Verschiedenheit des Motivs aufgestellten Gnaden vor Gott doch nur *eine* sind, welche die h. Jungfrau im Moment ihrer Entstehung allseitig ergreift. *Sie ward also empfangen* (von der Mutter) *im Besitz der Gnade*, d. h. ohne die macula peccati originalis, sie ward also *unbefleckt* empfangen: unsere fromme Meinung.

c. Maria bleibt aber dennoch Erlösete ihres Sohnes, denn beiderlei Gnade geht in letzter Instanz aus dem Erlösungsverdienste Christi hervor, auch jene ganz besondere; denn es liegt ja auf der Hand: wäre Christus nicht Mensch geworden, die Gesammtmenschheit zu erlösen, so wäre sie nicht berufen, in der Heilsordnung ihr eigenes Geschlecht zu repräsentiren; und konnte selbst verstanden ihr Geschlecht nicht vom *besondern* Fluch erlöset werden, wenn es nicht zugleich mit Allen von der *gemeinsamen* Schuld befreiet ward. Es bleibt sohin Christi Würde durchaus unangetastet. Er bleibt das Haupt (einzig, wenn man so will) in der Gnadenordnung, wie Adam in der Naturordnung; allein, daß wir es nochmals aussprechen, wiewohl *unter* beiden, doch auch zugleich *neben* beiden zur

Seite treten für beide Ordnungen Maria und Heva ein, durchaus nicht bloß passiv in der Geschichte der Menschheit, sondern aktiv und maaßgebend. — Sie bleibt Erlösete, aber allerdings in einer ganz andern Weise, als bei jedem andern Nachkommen der beiden Stammeltern, ist ihre Erlösung vollzogen. Diese ist eine durchaus eigenthümliche, inkommunikabele; da ihre (Wieder-?) Erhebung in den Gnadenstand nicht einzig und allein durch Christi Erlösungsverdienst als solches, das ihr Gott wie den andern Menschen in freier Liebe zugewendet hätte, sondern zugleich auch durch ihre Stellung im Erlösungswerke bedingt wird. Das ist Mariens s. g. präservative Erlösung; und so muß die pia sent. sie deuten, wenn sie eine volle wissenschaftliche Verständigung zulassen will, obwohl ihre Vertheidiger bis heran darüber nicht klar waren. Nun fallen auch die oben am Begriffe derselben gemachten Ausstellungen fort. Diese Stellung Mariens im Erlösungswerke ist freilich auch gratuit — denn Maria ist pures Geschöpf, welches Alles der Gnade dankt, — aber es ist das Gnade im weitern Sinne, wie unser Dasein und Leben, die Unsterblichkeit unserer Seele auch Gnade ist, d. h. es ist Natur. Und so kann in der That in dieser Beziehung wohl gesagt werden, daß Maria in Besitz der Gnade oder des göttlichen Wohlgefallens oder heilig war (außer ihr kein Geschöpf, die Menschheit Jesu ausgenommen) beneficio naturæ. Das ist der Ausgangspunkt für viele andere Prärogativen der Allerseligsten; auf die wir mehrentheils im Verlaufe zurückkommen werden. Hier nur so viel. Nichts ist leichter, als von diesem Gesichtspunkte aus einzusehen, daß Maria, hierdurch aus der Reihe aller übrigen Geschöpfe (die Engel mit eingeschlossen) wesentlich herausgestellt, als Geschöpf eigener Art für sich eine Sphäre des Geschöpflichen darstellt; daß sie als eine Art von Mittelgeschöpf zwischen der Gottheit und den übrigen Creaturen angesehen werden muß. Nun ist sie, man ahnt es, aber man ponderire auch die Bedeutung dieses kirchlichen Attributes, Königinn des Himmels in Wahrheit zu nennen, nicht etwa bloß im Affekte der Liebe und der Andacht, welcher es so genau nicht nimmt. Nur Eins noch, denn wir verlieren uns. Die Arianer ihrer Zeit haben sich sehr bemüht, so einen Mittelbegriff zwischen Endlichem und Unendlichem herzustellen, und auf ihren Logos zu beziehen: dies zwar konnte nicht gelingen; immer sank der Logos, so hoch man ihn stellte, sollte er nicht wahrer Gott sein, in den Umfang des Geschöpflichen zurück. Allein fast alle die hohen und erhabenen

(obzwar im Kreise des Endlichen bleibenden) Prädicate, welche die Arianer ihrem Logos beilegten, sind in der Kirche, wenngleich mit dunkelm Bewußtsein ihrer Geltung, auf Maria übertragen worden. In der That, in Maria haben wir das von den Arianern gesuchte Mittelwesen (vergl. u. A. 3. Absch. 4. Hauptst.). Glaube man doch vor Allem nicht, daß derartige Glorien der Allerseligsten, wie sie bei den Heiligen Gottes so oft sich ausgesprochen finden, lauter Ueberschwenglichkeiten und allen Grundes ledig seien. Doch brechen wir hierorts einstweilen ab; es wird sich vielfache Gelegenheit finden, auf die glorwürdigen Attribute der Jungfrau zurückzukommen.

§. 13.

Mit der Sache wären wir fertig; es erübrigen noch einige nachträgliche Bestimmungen. Zunächst noch eine Bemerkung über das Prädicat immaculata nicht sowohl, in so fern es als Epithet zu conceptio, sondern vielmehr als Attribut zu Virgo steht. In den Verhandlungen des 17. und 18. Jahrh. über die fr. M. wollten, wie wir sahen, zuletzt manche Gegner wol eine conceptio immaculatæ, aber nicht eine immaculata conc. zugeben. Auch hat der Kirchenrath von Trient in der Beilage zur 5. Sitz., obwohl über die pia sent. nicht entschieden ward, der Jungfrau selbst das Attribut: immaculata förmlich beigelegt. Wir behaupten nunmehr, daß das Epithet der „Unbefleckten" der h. Jungfrau im vollsten Umfange und in einem ganz eminenten Sinne eigen ist. Wir können betreffs Marias ganz distinkt eine dreifache Fleckenlosigkeit unterscheiden. 1. Makellos ist sie zunächst im vulgären Sinne des Wortes als unversehrte und ungeschwächte Jungfrau, deren Fleisch nicht defloriert ist; als solche, deren Virginität überhaupt nicht, und insbesondere auch nicht durch ihre Mutterschaft, im Geringsten ist verletzt worden. Dies ist die Abwesenheit der macula carnis. Diese Fleckenlosigkeit theilt sie mit jener Klasse von Heiligen, welche ins Lebensbuch als virgines eingeschrieben sind. 2. Darüber hinaus ist Maria die Fleckenlose in Beziehung auf die absolute Virginität des Herzens (s. oben §. 11.), das vom ersten Pulsschlage bis zum letzten nie durch die leiseste fleischliche Bewegung ist berührt, geschweige entweiht worden. Diese Fleckenlosigkeit theilt Maria mit keinem Menschen — von Christo ist nicht Rede, — sondern einzig mit den Engeln. Darum ist sie Engel im Fleische, inkarnirter Engel in einem weitaus andern Sinne, als wir diesen Ausdruck nicht

selten katachrestisch gebrauchen. Es ist die totale Abwesenheit des fomes peccati. Faktisch zwar theilt Maria diesen Vorzug mit den Engeln; derselbe hat aber bei ihr einen andern Sinn, weil die Engel rein-geistige, sie aber dennoch, wie die übrigen Menschen, ein mit Fleisch bekleidetes Geistwesen ist. Uebrigens liegt in dieser doppelten Fleckenlosigkeit das Verständniß über den frommen Glauben (über den die Kirche offiziell nie sich geäußert), daß ihr Leib nicht verweset, sondern erstanden bereits an der Glorie des Himmels Theil nimmt. (Vgl. 3. Absch. 1. Hauptst.). — 3. Fleckenlos ist endlich die Jungfrau d. h. frei vom Schuldfleck der Erbsünde im strengen Sinne unserer Sentenz. — Das ist Mariens allseitige Unbeflecktheit oder immaculatio. Das Prädicat: Immaculata wird so zu ihrem specifischen Attribute, wird zu ihrer Insignie, ihrem Schibboleth. Wie Gott nicht bloß der Heilige, sondern die Heiligkeit selbst, absolut heilig ist, in einem ähnlichen Sinn ist Maria nicht bloß unbefleckt, sondern die Unbeflecktheit selbst, absolut fleckenlos. Sie ist die Lauterkeit. Zwar ist auch Gott der absolut Reine und auch die h. Engel sind es, aber weil sie pur geistige Wesen, so liegt das Attribut der Fleckenlosigkeit in ihrer Natur, und ist als sich von selbst verstehend, dort nicht an seiner Stelle. Bei Maria aber, der Tochter unserer Gattung, der mit Fleisch und Blut bekleideten, ist es recht eigentlich an seiner Stelle und charakteristisch. Nennen wir Maria daher die „Unbefleckte" im vorgetragenen dreifachen Sinne, so deuten wir ihre höchste Würde und charakteristische Stellung an. Fügen wir dann das Substantiv Mutter-Jungfrau, durch welches ihr Verhältniß zur Menschheit ausgedrückt wird und zu ihrem Geschlechte insbesondere, dessen zwei sonst unverträgliche und sich ausschließende Pole — Mutterschaft und Jungfrauschaft — in ihr vereinigt sind, noch bei: so gewinnen wir den kürzesten Ausdruck aller ihrer wesentlichen Glorien und Prärogativen: Maria ist die unbefleckte Mutter-Jungfrau. Doch hierüber wird nun bald ein Mehres gesagt werden müssen. —

So haben wir uns denn in unserer Weise über die unbefleckte Empfängniß der Allerseligsten verständigt. Es ist freilich geschehen und konnte nur geschehen, indem wir über den Umfang der frommen Meinung, wie er gewöhnlich aufgestellt wird, hinausgingen; indem wir Anderes hineinzogen, was freilich auch wohl mehrentheils von den Theologen der h. Jungfrau exceptionell zuerkannt wird, aber ohne daß sie es rechtschaffen zu begründen wüßten. Dann sehen diese Vor-

züge Mariens als disjecta membra aus, welche man von Seiten des Gemüthes zwar gern zugibt, über welche man aber intellektuell sich nicht orientiren kann. Wir haben sie combinirt; und aus ihrer möglichst tief erfaßten Zusammenstellung ist unsere Auffassung erwachsen, in welcher, so hoffe ich sagen zu dürfen, die zerstreuten Glieder zu einer organischen Einheit sich zusammen finden, deren Herzmitte die unbefleckte Empfängniß ist, so wechselweise sich erklärend, begründend, wohl auch näher bestimmend. Allerdings ist so die Lauterkeit der jungfräulichen Empfängniß unter unsern Händen aus einem exceptionellen Privilegium zu einer wahren Prärogative geworden d. h. zu einem Vorzuge, welcher, unter Voraussetzung der allerdings aus Gnaden ihr gewordenen Stellung, ihr zukam, res debita bei ihr war. Doch was schadet das? Es haben auch schon andere Theologen herausgefühlt, daß die unbefleckte Empfängniß, falls sie recht verstanden werden solle, zu einer Prärogative werden müsse. Ausnahmen, nackte Ausnahmen taugen nirgends, so wenig in der Dogmatik wie in der Grammatik. Und das ist das Verdienst, welches ich der gegebenen Darstellung hoffe beilegen zu dürfen, daß in ihr die unbefleckte Empfängniß nicht isolirt und losgerissen vom Ganzen der Heilsordnung dasteht, sondern im Zusammenhange mit der ganzen Oekonomie erfaßt wird. Und nur in solcher Weise wird der Lehrpunkt den tiefern Denker ansprechen; der menschliche Geist wird stets bestrebt sein, jeden einzelnen Lehrsatz in Connexion mit dem ganzen Lehrgebäude aufzufassen; und nur dann wird er befriedigt sein, wenn es gelingt*). Zwar hat sich mit dem Grundgedanken dieser Abhandlung die Theologie bis heran wenig befaßt, die Kirche nirgends direkt sich über ihn ausgesprochen; allein da es schwerlich möglich sein möchte, auf einem andern Wege einen Zusammenhang der

*) Und glaube ich, daß dieser innere Nachweis allerdings von großem Belange ist bei der Frage, welche augenblicklich alle Gemüther in Bewegung setzt, der Definirbarkeit und endlichen Definition der Lehre von der unbefleckten Empfängniß. Was übrigens unsere Meinung in der obschwebenden Frage sei, darüber haben wir uns bereits vorlängst öffentlich ausgesprochen. Wir verweisen den Leser auf das: Kath. Magazin, 4. Bd. 6. Hft. S. 751 ff.; und wir benutzen gern diese Gelegenheit, zu erklären, daß es uns sehr freuen würde, wenn, wie es allerdings nunmehr den Anschein gewinnt, das dort schließlich gegen die Zeitgemäßheit einer baldigen Dogmatisirung der p. s. aus der Stimmung der Gemüther u. s. w. erhobene Bedenken sich nicht bewähren sollte. Es versteht sich, daß darnach unser votum sich ändern würde.

unbefleckten Empfängniß mit der Lehre vom Falle und der Erlösung nachzuweisen, so ist uns die kirchlich so hoch beglaubigte fromme Meinung eben eine große kirchliche Bürgschaft für die ganz einzige Sonderstellung Mariens in der Menschheit; und sie enthält nach unserm Dafürhalten einen fruchtbaren Keim, welcher in Zukunft noch manche schöne Früchte zeitigen wird: es wird in der dogmatischen Theologie die Würde und Bedeutung Mariens noch in manchen Punkten, über welche die Wissenschaft sich noch nicht recht klar geworden, weiter geführt werden müssen. Einzelne derartige Punkte wird hoffentlich der Verfolg dieser Schrift noch aufhellen, und würde es uns sehr freuen, hier eine neue Bahn gebrochen zu haben.

Wir stehen am Schlusse des ersten Abschnittes; ziehen wir mit kurzen Worten das Resultat desselben. Für den direkten Nachweis jener bedeutsamen Stellung Mariens in der Welt- und Menschengeschichte, die wir zu Anfang andeutungsweise ausgesprochen haben, ist im Bisherigen *positiv* noch gar nichts geschehen. Wir haben nur erst vorgearbeitet. Indeß ein Doppeltes ist doch erreicht. Wir haben durch detaillirte Erörterung der Geschichte des Sündenfalles an der Hand der h. Urkunde, eine über das Maaß der gemeinsamen Verschuldung hinausgehende Betheiligung der Ahnfrau der Menschheit an der Abfallssünde, und in Folge deß, ein auf der zweiten weiblichen Hälfte der Menschheit lastendes partikuläres Unheil nachgewiesen: dadurch haben wir für die von uns in Anspruch genommene Dignität Mariens in der Heilsordnung Raum gemacht, d. i. die *Möglichkeit* gefunden; keineswegs freilich deren *Wirklichkeit* begründet. Wir haben aber *zweitens* erkannt, daß unter Zugrundlegung oder Voraussetzung dieser Würde Mariens (und, dürfen wir beifügen, einzig unter dieser) über die kirchlich so sehr verbürgte Lehrmeinung von ihrer unbefleckten Empfängniß eine wissenschaftliche Verständigung und ein inneres Verständniß möglich ist. Beides zusammen kann zwar nicht geradezu bewiesen, wird aber den Unbefangenen jedenfalls zur Anerkennung der von uns vertretenen marianischen Würde geneigt machen. Wir kommen jetzt, nachdem der Boden geebnet, und das Fundament gewonnen, zur eigentlichen Construktion unseres marianischen Lehrgebäudes. — Marias dogmatische Qualität hängt selbstredend durchaus von ihrem Verhältnisse zu ihrem Sohne, unserm Herrn und Erlöser ab; ihre Würde kann daher nur erkannt werden in ihrer Stellung zur Inkarnation und zum

Werke der Erlösung, der ersten und der zweiten Oekonomie, wie die Väter sagen. Daher auch die Urkunden der Offenbarung über Maria, bis dahin schweigend, erst zu reden anfangen, wo sie in Beziehung tritt zu ihrem Sohne d. i. beim Geheimniß der Inkarnation. Zur wissenschaftlichen Darstellung dieses Verhältnisses und dieser Stellung gehen wir nun im 2. Absch. über: er bildet die Mitte unserer ganzen Abhandlung auch der Bedeutung nach. Hier können wir uns schon freier bewegen; wir haben dogmatische Gewähren, haben wissenschaftliche Bearbeitungen vor uns; und kann hier unser Augenmerk nur darauf gerichtet sein, die gemachte Voraussetzung, unsere Grundanschauung über Maria, als das Ergebniß der Offenbarungslehre über Mariens Verhältniß zur Inkarnation und Erlösung, nachzuweisen. Wir könnten füglich diesen zweiten Theil die Mariologie im engeren Sinne nennen.

Zweiter Abſchnitt.

Mariens Verhältniß zur Menſchwerdung und Erlöſung: die Würde ihrer Perſon und ihres Thuns.

Gaudia matris habens cum virginitatis honore.
St. Bernardus.

---

§. 14.

Vorläufiges. Es iſt unſere Aufgabe, den geheimnißreichen Akt der Menſchwerdung des Sohnes Gottes von Seiten der Mutter d. h. in ſo fern darzuſtellen, als die h. Jungfrau bei demſelben betheiligt war: indem aus ihrer Beziehung zum Geheimniſſe der Inkarnation fundamentaliter ihre ganze Würde entſpringt. Selbſtverſtanden liegt es außer unſerer Abſicht, das Myſterium der Inkarnation an ſich d. h. die hypoſtatiſche Vereinigung dogmatiſch abzuhandeln, müſſen wir vielmehr bei unſern Leſern eine ſogar genauere Bekanntſchaft mit dieſem Grunddogma des Chriſtenthums vorausſetzen. Nur über die *Thätigkeit des h. Geiſtes* beim Akte der Inkarnation ſelbſt, müſſen wir Einiges aus der Chriſtologie entlehnen, das unerläßlich iſt, um Mariens Stellung zu dieſem gnadenreichen Geheimniß tiefer zu würdigen. Nach dem trinitariſchen Kanon: opera ad extra tribus personis communia, fällt der *Akt* der Inkarnation (beſtimmter: des Inkarnirens) ſofern er, wie die Schöpfung, ein Wirken Gottes nach Außen bezeichnet, dem dreiperſönlichen Gott, dem Vater, Sohn und h. Geiſte gemeinſam zu; derſelbe muß jedoch aus unten zu nennenden Gründen in ſeiner Eigenthümlichkeit insbeſondere dem h. Geiſte beigelegt, wie die Schule ſagt, *zugeeignet* werden per appropriationem attributivam. Demnach iſt es der h. Geiſt, welcher den Sohn Gottes inkarnirt, welcher ihn die menſchliche Natur hat annehmen laſſen. Es gilt nun zuvörderſt die Natur dieſer Thätigkeit des h. Geiſtes, von welcher die *marianiſche* durchaus abhängig iſt, dogmatiſch zu fixiren.

Da läßt nun bereits die h. Schrift nicht im Mindeſten zweifeln, daß die Thätigkeit des h. Geiſtes bei der Inkarnation ganz analog der des männlichen oder väterlichen Prinzipes beim natürlichen Zeu-

gungsprozeſſe zu denken iſt. Der h. Geiſt nämlich vertritt nach der h. Schrift die Stelle des Vaters; er iſt es, welcher im jungfräulichen Schooße, der reinen Werkſtätte des glorwürdigen Geheimniſſes, die Kraft des männlichen Zeugungsprincipes ſurrogirt. Was daher bei der gemeinen Generation der Mutter zufällt, das muß bei der Inkarnation der h. Jungfrau, und was dem Vater eignet, dem Wirken des h. Geiſtes, wenigſtens der Subſtanz nach, zugeſchrieben werden. Die h. Schrift in dem Bericht über die Annunciation, vielleicht dem anmuthigſten und zarteſten Paſſus des N. T., drückt die Thätigkeit des h. Geiſtes aus als Ueberſchattung der h. Jungfrau durch den h. Geiſt. Luc. 1. 35: Spiritus stus. superveniet in te et virtus Altissimi*) (ſynonym mit dem h. Geiſte) obumbrabit tibi; ἐπελεύσεται ἐπί σε, ἐπισκιάσει σοι. Es unterliegt keinen Augenblick dem geringſten Bedenken, daß durch den gewählten, zarten Ausdruck: obumbrari, ἐπισκιάζειν analogiſch das bräutliche oder beſtimmter maritale Verhältniß ausgedrückt werden ſoll; um ſo weniger, als dieſe Worte des Engels an Maria, die Antwort ſind auf das jungfräuliche Bedenken: Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco? Das Zuthun des Mannes ſoll alſo durch die Kraft des h. Geiſtes erſetzt werden; er an die Stelle des Vaters eintreten: das iſt die omumbratio Virginis per Spiritum s. Was ſo klar aus dem Contexte erhellt, grammatiſch zu erläutern, iſt mehr Sache der Exegeſe als Dogmatik. Ich bemerke nur, was das ἐπισκιάζειν anbelangt, daß zur Erklärung des Ausdruckes für den altteſtamentlichen Sprachgebrauch verglichen werden kann Gen. 1. 3. spiritus s. ferebatur super aquas, und vielleicht noch paſſender Ruth 3. 9: (zu Booz) extende pallium super ancillam tuam — פָּרַשׂ כְּנָף עַל — was dem ἐπισκιάζειν äußerſt nahe kommt; daß aber auch im profan-griechiſchen Sprachgebrauche ἐπισκ. im Sinne von officium mariti præstare vorkommt. So muß Maria die Jungfrau allerdings ſchon nach der h. Schrift, als vom h. Geiſte föcundirte, imprägnirte Mutter Chriſti angeſehen werden, und iſt ſie daher die sponsa spiritus sancti. Es iſt aber dieſe Auffaſſung der Thätigkeit des h. Geiſtes bei der Inkarnation im ſtrengen Sinne dogmatiſch. Das Symbolum Apost. gibt: conceptus de spiritu s., was genau die Bezeichnung für die Wirkung des väterlichen

*) Ich kann es durchaus nicht billigen, daß Einige darin den Vater finden wollen.

Prinzipes iſt, daher nicht zu verwechſeln mit a spiritu s., was falſch; vielmehr: conceptus a virgine de spiritu s., oder wie es im engliſchen Gruß lautet: concepit (Maria) de spiritu s. Dem entſpricht im Evangelium: Ecce concipies. — Das Niceno-Ctanum hat: incarnatus est de spiritu s. ex Maria Virgine, de und ex männliches und weibliches Generationsprincip. Im Urtext dagegen werden beide einfach neben einander geſtellt, der h. Geiſt und die Jungfrau: σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ παρθένου Μαρίας. Jede Weiterung wäre überflüſſig. Wie nun aber die das männliche Prinzip erſetzende Wirkung des h. Geiſtes im jungfräulichen Buſen, zu beſtimmen ſei, iſt im Allgemeinen klar. Das männliche Prinzip iſt das aktive, beſtimmende, formgebende; das weibliche iſt das paſſive, beſtimmt werdende, materielle: d. h. die h. Jungfrau hat von ihrem Fleiſche und beſtimmter von ihrem reinſten Herzblute (unten) die ſtoffliche Baſis oder die materielle Subſtanz unterbreitet; und der h. Geiſt hat das Gegebene geſtaltet, entwickelt, formirt. Er hat aus der Subſtanz der h. Jungfrau die menſchliche Natur Chriſti gebildet. Wir wollen auf die Differenz zwiſchen Creatianismus und Generatianismus, die auch hier zum Vorſchein kommt, gar nicht weiter eingehen. Der Creatianer wird ſagen, daß der h. Geiſt die menſchliche Seele Jeſu im Augenblicke der Inkarnation aus nichts geſchaffen und nur den Leib aus ihrer Subſtanz gebildet habe, der Generatianer wird auch für die Seele Jeſu in der Seele der h. Jungfrau irgend welche ſubſtanzielle Baſis, welche der h. Geiſt ausbildet, anerkennen müſſen. Was aber den Leib betrifft, ſo iſt es z. B. der h. Geiſt, welcher den Theil vom Blute der h. Jungfrau, der zur Inkarnation des Herrn beſtimmt war, ausſondert, movirt, in den Mutterleib translocirt und nun formirt. Wie das im Einzelnen zu denken ſei, brauchen wir theils gar nicht zu wiſſen, theils aber, ſo fern es für die Wiſſenſchaft von Intereſſe iſt, ſoll es unten zur Sprache kommen.

Es iſt ſo eben geſagt worden, daß die göttliche Thätigkeit beim Inkarnationsakte attributiv dem h. Geiſte, ihrer Eigenthümlichkeit wegen, zufalle. Es liegt für eine tiefere Einſicht in Natur dieſes Aktes daran, über die Gründe ſich zu verſtändigen. Wer mit den trinitariſchen Principien vertraut iſt, wird dieſe unſchwer auffinden können. Ich nenne nur die hauptſächlichſten. 1. Die göttliche That der Inkarnation ſignaliſirt ſich auf den erſten Blick überhaupt als eine mit dem Gepräge des Geiſtwirkens gezeichnete. Sie iſt

keine Subſtanzſchöpfung (denn die Subſtanz der menſchlichen Natur Chriſti*) war vorhanden, in Maria), ſondern nur eine Formſchöpfung, ein ſecundärſchöpferiſcher Akt, eine creatio secunda. Nun muß aber nach der Trinitätslehre das Ausbilden, Ausgeſtalten, Vollführen dem h. Geiſte beigelegt werden, weil er die *αἰτια τελειωτικὴ* iſt. Damit wäre eigentlich die Sache ſchon abgemacht. Doch mögen wir auch folgende Congruenzgründe beachten. 2. Die Inkarnation zählt zu den Gnadenwundern, ja ſie iſt das höchſte und erſte Gnadenwunder, die Bedingung aller Heilsgnaden ſelbſt. Nun aber ebenfalls der h. Geiſt das Prinzip und der Spender der Gnade. 3. Die Inkarnation iſt der höchſte Beweis der Liebe Gottes zu den Menſchen. Sic Deus dilexit mundum, ut filium unigenitum daret. Joan. 3. Wiederum das Prinzip der Liebe in Gott ſelbſt ſowohl als in der Creatur, iſt der h. Geiſt, der durch die Liebe in uns wohnt. Röm. 5. 4. Dem h. Geiſte wird die göttliche Thätigkeit bei der Inkarnation zugeſchrieben wohl auch um im ethiſchen Sinne die Empfängniß Chriſti als eine geiſtige, pneumatiſche im Gegenſatz zur ſinnlich-fleiſchlichen, ſarkiſchen Zeugung des gemeinen Menſchen zu bezeichnen: alſo um jeden auch den entfernteſten Gedanken an eine libido bei der Einfleiſchung Chriſti fern zu halten, um eine Empfängniß zu charakteriſiren, welche nicht ex voluntate carnis oder ex voluntate viri vollzogen wird. Joan. 1. Dieſe Gründe können bei einigem Nachdenken leicht vermehrt werden.

So wahr es iſt, daß der h. Geiſt bei der Menſchwerdung das väterliche d. i. Zeugungsprinzip vertritt, daß alſo die Menſchheit Chriſti von der Mutter aus dem h. Geiſte empfangen ward, ſo beſteht in dem modus agendi dieſer göttlichen Thätigkeit doch eine ſehr große Verſchiedenheit. Es darf durchaus nicht geſagt werden, daß der h. Geiſt Jeſum, den Menſchen, gezeugt habe. Natürliche Zeugung iſt bei Gott eine immanente, ewige, nothwendige Handlung, und zwar iſt dieſe propter oppositionem relationis ein ausſchließlicher Akt des Vaters in Bezug auf den Logos. Wenn Gott aber nach außen producirt, ſo ſchafft er ein Creatürliches,

*) Wir wollen uns mit dieſer Ausdrucksweiſe nicht gerade gegen den Creatianismus und für den Generatianismus erklären. Auch der Creatianer darf ſich ſo ausdrücken; wir ziehen dieſe generatianiſtiſch klingende Ausdrucksweiſe nur der Einfachheit wegen vor, ohne der Art der Entſtehung der menſchlichen Seele damit präjudiziren zu wollen. Dies ein für alle mal.

Zeitliches, Endliches. Die Menſchheit Jeſu als creatürlich u. ſ. w. konnte Gott nicht zeugen, ſondern nur ſchaffen. Mit andern Worten: der Zeugungsbegriff findet auf die Thätigkeit des h. Geiſtes ihrem Modus nach bei der Inkarnation keine Anwendung; denn ſie war von Seiten des Geiſtes keine Weſensmittheilung, keine origo viventis a vivente conjuncto principio in similitudinem naturæ, ſie war keine Setzung aus der Subſtanz, ſondern aus dem oder durch den Willen. Anders bei der h. Jungfrau. Mit dieſer iſt die Menſchheit Chriſti conſubſtantiell, nicht aber mit dem göttlichen Weſen des h. Geiſtes. Auch hier wäre jedes weitere Wort überflüſſig. Daher wir wohl ſagen dürfen, die Thätigkeit des h. Geiſtes tritt an die Stelle des Zeugungsprinzipes; nicht aber, der h. Geiſt übernimmt die Zeugung, oder zeugt aus der h. Jungfrau. Vielmehr es wird die vis generativa viri wird durch einen ſchöpferiſchen d. h. nicht aus der Subſtanz ſondern aus dem Willen produktiven Akt des h. Geiſtes erſetzt. Hieraus folgt, daß die Thätigkeit des h. Geiſtes im jungfräulichen Schooße, weil ſie keine Zeugung iſt von ſeiner Seite, obwohl ſie ein generatives Ergebniß hat, nicht ausreicht, den h. Geiſt zum Vater des Menſchen Jeſu zu ſtempeln. In ſolchem Sinne darf die Nebeneinanderſtellung des h. Geiſtes (als des menſchlichen Vaters) und der h. Jungfrau (als der menſchlichen Mutter) nicht genommen werden. Chriſtus hat keinen menſchlichen Vater auf Grund ſeiner menſchlichen Empfängniß, obwohl er auch als Menſch einen natürlichen (nicht bloß adoptiven) Vater hat, wie die Chriſtologie zeigt, nämlich Gott den Vater im Himmel. Es folgt daraus freilich auch, daß wenn man die h. Jungfrau die Braut, das Gemahl u. dgl. des h. Geiſtes nennt, dies zwar wohl in einem mehr als figürlichen Sinne, aber doch nur nach einer gewiſſen Analogie verſtanden werden darf. Ganz daſſelbe gilt und aus denſelben Gründen, wenn man von der beſondern Zueignung abſehen, und die göttliche Thätigkeit bei der Inkarnation dem dreiperſönlichen Gott zuſchreiben will, von der Trinität ſelbſt. Der dreiperſönliche Gott darf nicht der Vater Jeſu Chriſti heißen. — Dieſe kurzen Bemerkungen über die Natur der göttlichen Thätigkeit beim Geheimniſſe der Menſchwerdung mögen zum Verſtändniß des Folgenden ausreichen. Wiederaufnahme der Unterſuchnng muß aber vorbehalten werden.

Indem wir nun auf Maria ſelbſt übergehen, werden wir folgenden modus procedendi einhalten. Wie nach der Lehre von der

Perſon Chriſti, bei dem Sohne auf Grund der Incarnation, alles Gewicht fällt auf ſeine göttliche und menſchliche Natur in deren hypoſtatiſchen Vereinigung, ſo fällt bei der Mutter in Kraft ihrer Betheiligung bei der Inkarnation der ganze Nachdruck auf ihre jungfräuliche und mütterliche Würde in deren Vereinbarung. Wie Er — Chriſtus — der Gottmenſch θεανθρωπος, ſo iſt Sie — Maria — die Jungfrau-Mutter παρθενομήτωρ. Hiermit iſt im tiefſten Grunde Alles geſagt. Wir werden daher 1. zunächſt die Idee der Mutterſchaft Mariens hervorheben und betonen, die eine Seite ihrer unausſprechlichen Würde, werden dann 2. die Idee der Jungfrauſchaft herausheben, die andere Seite, und darauf im Einzelnen die Würde der Maternität mit dem Adel der Virginität auszugleichen ſuchen. Damit iſt Mariens Verhältniß zur Inkarnation erledigt. Indem wir dann 3. in die Natur deſſelben tiefer einzudringen verſuchen, werden wir daraus Mariens Stellung zum Werke der Erlöſung ſelbſt ermitteln. Der zweite Abſchnitt enthält alſo drei Hauptſtücke. Indem wir die weitere Anordnung der folgenden Theile vorbehalten, ſtellen wir für die Mutterſchaft Mariens folgende drei einzelne Beſtimmungen auf: Maria iſt wahre Mutter Chriſti; M. iſt wahre und eigentliche Gottesmutter; M. iſt die jungfräuliche Mutter: der letzte Punkt nur im Allgemeinen, denn das Beſondere iſt eben Gegenſtand des 2. Hauptſt.

Erſtes Hauptſtück.

Maria die wahre und jungfräuliche Gottesmutter.

Maria die wahre Mutter Chriſti.

§. 15.

Dieſe erſte Beſtimmung iſt im Allgemeinen ſo anerkannt von Freund und Feind, daß wenige Worte zu ihrer Darſtellung genügen werden. Die h. Schrift nennt Maria von Nazareth wieder und wieder die Mutter Jeſu, ſo daß es nutzlos wäre, die unzähligen Stellen anzuführen. Zur Erinnerung des Leſers verweiſe ich auf zwei Begebenheiten, eine aus dem Anfang, die andere aus dem Schluſſe des Lebens Jeſu. Luc. 1, 53 ſpricht die Eliſabeth: „Woher mir die Ehre, daß die

Mutter meines Herrn zu mir kommt?" und Joan. 19, 26 spricht Jesus zu seiner Mutter vom Kreuze herab: „Weib sieh deinen Sohn" (Joannes statt meiner)*). Zum Beweise aber, daß die h. Schrift damit eine Mutterschaft im wahren und natürlichen Sinne bezeichnen wolle, dient die Beobachtung, daß der Pflegvater des Herrn, Joseph, der im Glauben des Volkes für seinen wahren Vater galt, auch nur in ein scheinbares Verhältniß des Vaters zum Herrn gestellt wird, mit der Beifügung: ut putabatur. Luc. 3, 23. Joseph im Gegensatz zu Maria war also nur pater putativus, sie daher mater vera. Ferner wird bei der Botschaft des Engels die wahre Mutterschaft Mariens so genau wie nur möglich bezeichnet. Luc. 1, 31. Ecce concipies et paries filium. Empfängniß und Geburt sind ja die beiden Momente, welche das Zuthun der Mutter bei der Generation des Sohnes am bestimmtesten ausdrücken und beglaubigen. Dasselbe kehrt wieder bei der Geburt des Herrn in der Christnacht. Luc. 2. Die Zeit ihrer Schwangerschaft ist erfüllt, und sie gebiert ihren erstgeborenen Sohn. Endlich mag der Ap. Paulus die Sache abschließen. Gal. 4, 6: misit Deus filium suum, factum ex muliere. γενόμενον ἐκ γυναικός. Was können wir mehr fordern? Maria ist also die wahre, natürliche Mutter Christi, und ist hiermit alle phantastisch-doketische Auffassung der Menschwerdung, wie sie in den ersten Jahrhunderten wohl vorgekommen: als ob Christi Fleisch und Leib im Himmel seinen Ursprung habe, und durch den Schooß der Jungfrau wie durch einen Kanal nur hindurch gegangen sei u. dgl., eine Auffassung, welche übrigens die Substanz des Geheimnisses alterirt, als unbiblisch und absurd abgewiesen. Maria ist wahre und natürliche Mutter Christi: Alles also, was wesentlich erfordert wird, den Begriff einer solchen Mutterschaft zu constituiren, das muß Maria bei der Menschwerdung des Herrn prästirt haben. Dies ist in der That ein folgenschwerer Satz. Die Mutterschaft Mariens zu Christo bildet die Grundlage und Grundvoraussetzung aller ihrer Glorien, an der durchaus nicht gerüttelt werden darf. Man darf insbesondere die Virginität nicht auf Unkosten der Maternität so weit ausdehnen, daß die letztere wesentlich verkümmert würde. Beide Vorzüge sind gleich heilig; wer Mariens wahre Mutterschaft angreift, um etwa ihre Virginität bes-

*) In der Anrede nennt Jesus die h. Jungfrau meines Wissens niemals: «Mutter.» Dies aber nur, weil diese Anrede dortlandes nicht üblich.

ſer auffaſſen zu können, der weiß nicht was er thut. Ein echter Freund Mariens iſt er nicht; er würde aus ihrer Strahlenkrone gerade jene Perle ausbrechen, welche auf alle übrigen erſt ihren eigenthümlichen wunderlieblichen Glanz wirft. Haben wir alſo eine wahre Mutterſchaft, ſo haben wir eine wahre Empfängniß, wahre Schwangerſchaft, wahre Geburt. Ohne uns hier ſchon auf Einzelnes einlaſſen zu wollen, ſo iſt doch, da anerkannter Maaßen das mütterliche Prinzip das ſtofflich-materielle iſt, durchaus anzuerkennen und feſtzuhalten, daß Maria aus ihrem Fleiſch und Blut das ſtoffliche Subſtrat, das stamen zum Fleiſche Chriſti hergegeben hat, und daß dies dann innerhalb ihres Schooßes iſt abgeſondert und ausgebildet worden zu einem leiblichen Organismus in einer durchaus analogen Weiſe wie ſonſt der Fötus im Mutterleibe ſich ausbildet: nur daß all jene Wirkſamkeit, welche bei der gemeinen Generation vom männlichen Prinzip ausgeht, nach dem vorigen §. durch die Kraft des ſie überſchattenden h. Geiſtes erſetzt ward. Mehr hätten wir eigentlich hier nicht zu ſagen; wir wollen jedoch die Aufmerkſamkeit des Leſers noch auf folgende Punkte richten. — Der Sohn Gottes iſt Menſch geworden ohne Zuthun des Mannes in Kraft des h. Geiſtes, aber aus dem Weibe. Wie in der Uebernahme der Menſchheit ſelbſt, war der Sohn Gottes auch durchaus frei in dieſem eben ſo unbegreiflichen als außerordentlichen Modus ihrer Annahme. Er hätte allerdings unter Anderm auch auf natürlichem Wege ins Geſchlecht der Menſchen eintreten können. Dagegen iſt die Angemeſſenheit dieſes Modus mit Rückſicht auf den Zweck der Menſchwerdung, die Erlöſung von der Sünde, welche eben ordentlicher Weiſe auf dem vom Gifthauch verpeſteten Wege der gemeinen Zeugung ſich ausbreitet, ſofort einleuchtend. Recht ſchön iſt auch die von mehren Vätern und Theologen gemachte Bemerkung, daß durch dieſe Weiſe der Einfleiſchung der Kreis der möglichen Arten, wie ein Menſch ſeinen Urſprung finden kann, erfüllt und abgeſchloſſen wird. Vier Weiſen ſind denkbar: der rein und unmittelbar ſchöpferiſche (wenn gleich unter vorausgeſetzter ſubſtantieller Baſis) Urſprung des Menſchen von Gott: dieſem modus verdankt Adam ſein Daſein. Luc. 3, 38. Adam, qui fuit Dei, ſogar in der Genealogie. Die ordinäre Zeugung, als Urſprung aus dem geeinten Prinzip des Mannes und Weibes durch körperlichen Austauſch der Geſchlechtseigenthümlichkeiten: ſo ſind alle andern Menſchen entſtanden; bei dieſem Modus iſt Gott (von der Seele etwa abgeſehen) ſchöpfe-

risch gar nicht, sondern nur erhaltend und concurrirend thätig. Der dritte Modus ist die Origination vom Manne allein: so trat Heva ins Dasein; hier ist die unmittelbare Thätigkeit Gottes nur Miturſache von einer Seite. Noch war die vierte Weise übrig: der Ursprung vom Weibe allein, wo die göttliche Thätigkeit dann surrogirend von der andern Seite eintreten muß. Diese Weise wählte der Sohn für sich bei seiner Herabkunft. Ein Weiteres ist nicht leicht gedenkbar. — Eben so schön ist die Erinnerung einiger Väter, wie der Herr durch diese Weise seiner Einfleischung beide Geschlechter geehrt habe. Denn während er selbst in der Eigenthümlichkeit des männlichen Geschlechtes auftreten wollte, mit Ausschluß des weiblichen, wollte er ausschließlich vom weiblichen seinen Ursprung nehmen, um so die scheinbare Zurücksetzung des Weibes einigermaßen auszugleichen. Diese Bemerkung ist schön, sagte ich: ich muß sie aber sofort mit der Gegenbemerkung begleiten, daß das Verhältniß der Geschlechter, wie es in der Heilsordnung sich reflektirt, weit tiefer aufgefaßt werden muß. Auf den ersten Blick erscheint das Verhältniß Mariens zu Christo in Folge der Inkarnation ein durchaus anderes, als das Hevas zu Adam. Sie ist Christi Mutter, Heva Adams Gattinn. Indeß wenn wir die Verschiedenheit der beiden Ordnungen, der natürlichen und der Heilsordnung, näher ins Auge fassen, so werden wir uns über den Unterschied der relativen Stellungen der beiden Frauen bis zu dem Grade verständigen können, daß wir ahnen, falls wir das Verhältniß der Geschlechter zu einander in beiden Ordnungen von vorn herein zu construiren hätten, wir es uns ungefähr so denken müßten, wie es in Wirklichkeit vorliegt. Der Unterschied drückt sich wesentlich in zwei Stücken aus: a. In der ersten Ordnung geht Alles von der Natur aus, und bringt ins Gnadenleben über; in der zweiten Ordnung geht Alles von der Gnade aus, und greift ins Naturleben über. b. Mit den ersten Eltern hebt die Gattung an; die Inkarnation ist aber eine göttliche Setzung in Mitten der schon vorhandenen Menschheit. Fassen wir nun beide Ordnungen in eine Einheit zusammen, so hebt das Ganze mit Adam an und schließt mit Christo. Adam ist das erste Haupt der Menschheit. Heva ward von ihm genommen, und sie ist praeternaturali modo seine Tochter, aber seine natürliche Gattinn. Die Abfolge ist in der wiederhergestellten höhern Ordnung die umgekehrte. Christus ist auch hier zwar das Haupt; aber er ward von Maria genommen und ist ihr Sohn supranaturali modo;

ſie iſt aber auch ſeine myſtiſche Braut (ſ. 1. Abſchn.). So culminiren beide Ordnungen in Adam und Chriſtus, den beiden Männern; aber beiden ſtehen in einiger Abſtufung zur Seite die beiden Frauen, Heva und Maria; und das Band, des beide respective mit den beiden Polhöhen verbindet, iſt jedenfalls ein analoges. Nicht umſonſt werden im kirchlichen Sprach- und Gebetsgebrauche ſo manche Prädikate Chriſti in ſeiner menſchlichen Natur, weiblich umgebogen, ſofort auf Maria übertragen. Er iſt der König des Himmels, Sie die Königinn; Er unſer Herr, Sie unſere Herrinn u. dgl.

Maria die wahre und eigentliche Mutter Gottes.

§. 16.

Das iſt die höchſte aller Prärogativen Mariens: die Mutter Gottes, des Sohnes Gottes im wahren und eigentlichen Sinne des Wortes zu heißen, und als ſolche verehrt zu werden. Maria iſt die θεοτόκος*), Deipara, Dei genitrix, Gottes Mutter und Gottes Gebärerinn: ſeit dem Concil von Epheſus (J. 431), deſſen Stichwort war *Μαρία ἡ θεοτόκος*, und das in dieſem Punkte von der zweiten allgemeinen Synode von Ct. ausdrücklich iſt beſtätigt worden, erklärtes Dogma der katholiſchen Kirche. Es iſt nicht unſere Sache, dies Dogma umſtändlich zu erweiſen, da es zum innerſten Gehalte des Myſteriums der hypoſtatiſchen Union ſelbſt, nach der katholiſchen Auffaſſung gehört; und als ſolches auf der Höhe der Kirchengeſchichte der verflachenden neſtorianiſchen Auffaſſung gegenüber, welche aus der hypoſtatiſchen Vereinigung der beiden Naturen in der Einheit der göttlichen Perſon, eine bloß äußere, moraliſche, ſchetiſche (*ἕνωσις σχετική*) Verbindung der menſchlichen Perſon Jeſu mit der Gottheit machte, iſt durchgekämpft worden. Das Alles müſſen wir als unſern Leſern bekannt vorausſetzen. In der Verwerfung dieſes Ehrennamens der Mutter Chriſti hat der Neſtorianismus ſeinen eben ſo berufenen als angemeſſenen Ausdruck gefunden. Und jene andere häretiſche Auffaſſung des Incarnationsgeheimniſſes, Adoptianismus genannt, obwohl ſie beſcheidener auftrat, ſtellt ſich, im Grunde beſehen, ganz ebenbürtig dem flachen Neſtorianismus zur Seite. Denn an ſich ſtreitet es eben ſo mit dem Grundgedanken der hypoſtatiſchen Vereinigung der

*) *τίκτειν* umfaßt beides, das concipere und das parere.

beiden Naturen in der einen göttlichen Perſon, wenn Chriſto in ſeiner menſchlichen Natur die wahre natürliche Sohnſchaft zum Vater, als wenn ihm in ſeiner göttlichen Natur die wahre natürliche Sohnſchaft zur h. Jungfrau abgeſprochen wird: jenes Adoptismus, dieſes Neſtorianismus, beides gleichmäßig rationaliſtiſche Verflachung des chriſtlichen Central-Dogma's von der hypoſtatiſchen Union. So wie Chriſtus auch als Menſch einen natürlichen (nicht bloß adoptiven) Vater im Himmel hat, ſo hat er auch als Gott eine natürliche Mutter auf Erden: die h. Jungfrau, und dieſe iſt daher Mutter Gottes. Zwar kennt die h. Schrift den Ausdruck „Mutter oder Gebärerinn Gottes" allerdings nicht, doch kennt ſie die Sache, indem ſie die hypoſtatiſche Vereinigung lehrt. Denn die Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur in der Perſon Chriſti, zuſammen mit dem eben erörterten Lehrſatze, daß Maria die natürliche Mutter des Herrn, enthält als unmittelbare Folgerung: Maria iſt die wahre Mutter Gottes. Iſt nämlich derjenige, den Maria als Mutter empfangen, getragen und geboren hat, wahrhaft Gott, ſo iſt ſie ja deshalb nothwendig Mutter Gottes; und iſt die Perſon deſſen, den ſie empfing und gebar, gleichfalls nach dem Dogma der hypoſt. Union, ausſchließlich die göttliche, ſo iſt Maria, weil natürliche Sohn- und Mutterſchaft im letzten Terminus immer auf die Perſon geht, ausſchließlich Mutter Gottes. Zwar nennen wir ſie mit Recht auch die Mutter des Menſchen Chriſtus; aber wenn wir ſie ſo heißen, ſo wollen wir nur ſagen, daß ſie die Mutter deſſen iſt, der auch Menſch war oder menſchliche Natur hatte, nicht aber als ob ſie einer menſchlichen Perſon, welche gar nicht vorhanden iſt, mütterlich das Daſein gegeben hätte. Wer mit den Prinzipien des hypoſt. Union vertraut iſt, wird hier gar keine Schwierigkeit finden, und leicht alle Gegenreden wider dieſen glorwürdigen Titel der h. Jungfrau in ihrer Nichtigkeit bloßſtellen können. Berühren wir doch die weſentlichſten. — Allerdings fundamentirt jede wahre Mutterſchaft zuletzt auf dem Begriffe der Zeugung, oder da es ſich um das Weib handelt, genauer des Empfangens und Gebärens. Nun hat zwar Maria, ſofern die Natur oder das Weſen in Betracht kommt, freilich den Sohn Gottes nicht geboren — es müßte ja von Ewigkeit geſchehen ſein, und Maria iſt Kreatur; — aber was ſoll das? Darum iſt ſie bloß nicht von Ewigkeit Mutter des Sohnes Gottes geweſen. Aber ſie hat zeitlich den wahrhaft empfangen und geboren, welcher in der Fülle der Zeit die menſch-

liche Natur ſo an ſich genommen, daß dieſelbe fortab göttlich perſonirt, in der göttlichen Hypoſtaſe der zweiten Perſon ſubſiſtirt. Sie hat alſo wahrhaft, auf den perſönlichen Terminus geſehen, und auf dieſen muß bei der Beſtimmung der Sohn- und Mutterſchaft geſehen werden, Gott empfangen und Gott geboren; ſogar: ſie hat das göttliche Weſen empfangen und geboren, darf, weil die Perſon des Logos vom Weſen Gottes real nicht zu trennen iſt, geſagt werden, wenn nur zur Vermeidung jeden Mißverſtändniſſes: „zeitlich" oder „nach dem Fleiſche," beigefügt wird. Alſo der Begriff der Generation verſchlägt gegen die Würde der Gottesmutterſchaft Mariens nichts; die freilich nicht zu beanſtandende Unbegreiflichkeit der Sache iſt ganz auf die perſönliche Einheit der göttlichen und der menſchlichen Natur in der Perſon des Sohnes Gottes devolvirt; und wer dieſen Titel Mariens angreift, lädirt daher das Dogma von der hypoſt. Union. — Auch die bekannte Unterſcheidung zwiſchen einer ewigen und zeitlichen Geburt Chriſti, und der aus dieſer entnommene, gar bedenkliche und Mißverſtändniſſen ausgeſetzte Satz: „So wie Chriſtus als Menſch keinen Vater hatte, ſo hat er als Gott keine Mutter," wird den mit der Inkarnationstheorie vertrauten Leſer nicht anfechten können. Maria iſt Mutter Gottes, ſoll ja nicht, wie Neſtorius läſterte, in dem heidniſchen Sinn verſtanden werden, als ob Gott der Vater zeitlich aus Maria der Mutter den Sohn ſich erzeugt habe; oder umgekehrt, als ob Maria von Ewigkeit durch Mittheilung ihres Weſens dem Sohne Gottes das Daſein gegeben habe; welchem vernünftigen Chriſten könnte ſolcher Gräuel auch nur in den Sinn kommen? Es heißt einfach: Maria iſt wahre Mutter deſſen, der Gott war, iſt und ſein wird; aber in der Zeit die menſchliche Natur in ſeine Hypoſtaſe aufgenommen hat. So gut der Sohn Gottes der menſchlichen Natur ſeinen perſönlichen Charakter mittheilen konnte, ſo daß ſie wahrhaft ſeine Menſchheit war, wie unſer Leib und unſere Seele unſer perſönliches Eigenthum ſind, eben ſo konnte er — und er mußte es, vorausgeſetzt daß er aus Maria als dem mütterlichen Prinzip ſeine menſchliche Natur entnehmen wollte — Marien den Charakter ſeiner (des Sohnes Gottes) Mutter mittheilen, dergeſtalt, daß ſie in demſelben Sinne ſeine Mutter, als die menſchliche Natur ſeine Menſchheit iſt. Iſt aber in Kraft der hypoſtat Union die menſchliche Natur Chriſti wahrhaft der Leib und das Blut des Sohnes Gottes, ſo iſt auch Maria, das Weib von Nazareth, die wahre Mutter des Sohnes Gottes. Beides iſt

durchaus identiſch, beides zuletzt freilich auch gleich unbegreiflich. — Eine andere Einrede verdient kaum noch berührt zu werden; die ſich etwa ſo ausläßt: wenn Maria Mutter Gottes im wahren und eigentlichen Sinne iſt, ſo wird, da Maria durch die Bande des Blutes in aufſteigender Linie mit andern Menſchen zuſammenhing, auch dieſen der Zuſatz „Gottes“ je nach dem Grade der Conſanguinität beigelegt werden müſſen; ſo werden Joachim und Anna die wahren Großeltern Gottes, ſo wird David der Urahn Gottes heißen müſſen: was doch Jeden ſtoßen wird. Wir erwidern. Es iſt wahr, man bleibt, um zum Beiſpiele einen Fall herauszuheben, beſſer dabei ſtehen, die h. Anna die Großmutter Chriſti zu nennen, als daß man ſie die Großmutter Gottes nennet. Den Grund muß Jeder fühlen. Es muß unangemeſſen ſein, ein ſo durchaus ſinguläres Verhältniß, das Maria allein angeht, und bei ihr ſich abſchließt, zur Grundlage anderer Verwandtſchaftsbezeichnungen in den entferntern Graden zu machen. Indeß abſolut unrichtig wären dieſe Benennungen nicht; und wenn der Zuſatz: „nach dem Fleiſche“ beigefügt wird, auch nicht mehr auffallend. Wird doch z. B. David ſchon von einigen Alten θεοπάτωρ genannt; und was iſt es am Ende anders, wenn der Apoſt. Röm. 9, 5 ſagt. Patres.... ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus*). Mit alle dem ſieht man, iſt der Ehrennahme: „die Gottesmutter“ für Maria noch gar nicht gefährdet. — Maria iſt alſo die wahre und eigentliche Mutter Gottes, Mutter des Sohnes Gottes, Mutter der ewigen Weisheit, Mutter der zweiten Perſon in der Gottheit u. dgl. Nur bei einer Bezeichnung könnte noch ein geringes Bedenken ſich einſtellen: darf ſie auch Mutter des Wortes oder des Logos heißen? Daß es mit dieſem Prädikate nicht gleiche Bewandtniß hat, wie mit den eben genannten, wird aus folgender Betrachtung einleuchten. Wenn

*) Es iſt zwar die Schrift eines Bruders Joan. Thomas de sto. Cyrillo: de laudibus B. Annæ auf den Index geſetzt worden donec corrigatur; indeß nicht ſowohl, weil der Verf. darin die h. Anna die Großmutter Gottes genannt, als vielmehr weil er andere Erudităten vorgebracht hatte. So war u. A Anna als Schwiegermutter des h. Geiſtes bezeichnet. Dies iſt nicht nur eine unerträgliche Erudităt, ſondern dogmatiſch unrichtig. Maria iſt Braut des h. Geiſtes, aber (§. 14) doch nur in einem gewiſſen analogiſchen Sinne. Weil dieſer Titel ſchon bei Maria nicht geradezu im Blutverhältniſſe wurzelt, ſo kann derſelbe auch für weitere Grade der Verwandtſchaft keine Folge mehr haben.

wir die zweite Perſon in der Gottheit den Logos nennen, ſo bezeichnen wir damit direkt und förmlich den Modus der ewigen Zeugung des Sohnes durch den Vater: es geht nämlich ewig der Sohn vom Vater aus per intellectum, als das ewig von ihm geſprochene innere Wort. An dieſer ewigen Zeugung iſt aber Maria nicht direkt und nicht förmlich betheiligt; und in Anbetracht daher, daß „Mutter des Logos" dahin mißverſtanden werden könnte, als ob Chriſtus aus Maria in dieſer Weiſe ſeinen Urſprung habe, iſt die Bezeichnung im formellen Sinne unzuläſſig. Dagegen im bloß materiellen Sinne, wornach mater Verbi heißt: mater ejus qui est verbum iſt offenbar nichts einzuwenden. Daher iſt dieſe Bezeichnung auch in den kirchlichen Formularien nicht ſehr üblich; indeß daß ſie auch ohne merklichen Anſtoß gebraucht werden mag, beweiſet das herzinnige Gebet des h. Bernhard: Memorare.... noli o mater Verbi, verba mea despicere, das viele meiner Leſer ohne alles Bedenken gebraucht haben. —

Statt aller dieſer Minutien iſt es von weit größerem Intereſſe, das Prädikat der „Mutter Gottes" hiſtoriſch in der Kirche nach ſeinem Einfluſſe auf das chriſtliche Volk zu erforſchen. Das Concil von Epheſus (431) iſt für den marianiſchen Cult wirklich Epoche machend. Als die Deviſe dieſer Synode glänzt das Attribut der Jungfrau: θεοτόκος, von jetzt an unantaſtbarer Beſitz aller Freunde der Allerſeligſten, d. h. aller wahren Chriſten. Der h. Cyrill von Alexandrien hat das Verdienſt, dies Attribut recht populär gemacht zu haben. Zwar war Maria, wie es eben der h. Cyrill ſeinen neſtorianiſchen Gegnern nachgewieſen, auch früher ſchon, und von den älteſten Zeiten her, unter dieſem Namen verehrt worden, iſt doch im apoſt. Symbolum ſelbſt der Keim deſſelben unſchwer zu erkennen; allein bis dahin war die Sache nicht zur deutlichen Einſicht entwickelt. Das chriſtliche Volk nahm es damals dem Neſtorius am meiſten übel, daß er die h. Jungfrau läſtere, indem er ihr dies Attribut entzog. Das Volk iſt nicht angethan, einer ſubtilen Irrlehre bis auf den Grund zu ſehen. Allein ſobald Neſtorius, nach ſeinem Grund-Irrthum folgerichtig, die Ehren der Mutter Chriſti antaſtete, da fühlte das Volk mit richtigem Inſtinkte, um welch große Sache es ſich handelte. — Der Häreſiarch hat, wie aus der Geſchichte bekannt, ein höchſt klägliches, bedauernswerthes Ende gefunden; unter Andern wird erzählt, daß ihm ſeine Zunge bei lebendigem Leibe verfault ſei. Jedermann erkannte damals darin ein göttliches Strafgericht, weil es jene Zunge war, mit der er die h. Jungfrau geläſtert.

Ueberhaupt auf Sie ward während der neſtorianiſchen Händel vom chriſtlichen Volke Alles bezogen. So galt es als eine ſchöne Vorbedeutung damals, daß die epheſiniſchen Väter in einer von der h. Jungfrau benannten Kirche zu Epheſus ſich verſammelten. Als nun von den Vätern jene Sitzung gehalten ward, in der über das Attribut entſchieden werden ſollte, da waren alle Gemüther in Spannung. Die Sitzung zog ſich bis ſpät in die Nacht hinein. Das Volk hielt unausgeſetzt alle Thüren und Eingänge des Verſammlungslokals umlagert. Als nun endlich die Thüren ſich öffneten, und die Botſchaft kam, daß die Väter feierlichſt die Gottesmutterſchaft erklärt hätten, da war Jubel und Freude, Händedruck und Umarmung überall. Triumph- und Fackelzüge folgten unmittelbar, und die ganze Nacht hindurch war die Stadt erleuchtet. Dieſer Scene im Orient entſprach nicht lange nachher eine ähnliche im Occident, in der Hauptſtadt der Chriſtenheit, zu Rom. Nach einigen Verzügen wurden von Ct. aus, dem damaligen Papſte, dem h. Cöleſtin die Akten und der Bericht über den glücklichen Erfolg der Synode von Epheſus überſandt. Die Documente trafen gerade am Tage vor Weihnachten in Rom ein, in jener Zeit alſo, wo die Chriſtenheit das Geheimniß der Menſchwerdung, um das es ſich handelte, feiert. Der Papſt konnte ſich nicht enthalten, die Freudenpoſt ſofort zu veröffentlichen. Er eilte in die Kirche; hier war das Volk zur nächtlichen Vorfeier des großen Geheimniſſes bereits verſammelt. Er verlas den Bericht und alles Volk brach laut frohlockend in ein nicht enden wollendes Freudengeſchrei aus. Hier geſchah es nun auch, wie wenigſtens ſehr verbürgte Forſchung (Baronius)*) wahrſcheinlich macht, daß zum engliſchen Gruß jener Zuſatz gemacht ward: sancta Maria, mater Dei ora pro..., in dem das Ave-Maria ſeinen Abſchluß fand. Und ſeitdem wird Maria auf dem ganzen Erdenrunde täglich von Millionen und aber Millionen Stimmen mit der Anrede: „Mutter Gottes“ begrüßt. — Die Verehrung Mariens iſt von jeher groß geweſen in der Kirche Gottes. Unrichtig iſt, wenn Neuere behaupten, dieſelbe ſei erſt mit dem Concil von Epheſus aufgekommen. Wer die Schriften der älteſten Väter z. B. des h. Ephräm lieſet, überzeugt ſich leicht davon. Wahr iſt nur und unleugbar, daß dieſelbe in ſtets fortſchreitendem Progreſſe gewachſen. Hier leitet allerdings die Synode von Epheſus mit der feierlichen Feſtſtellung der Muttergottes-

*) Andere verlegen dieſen Zuſatz freilich in viel ſpätere Zeit.

schaft eine zweite Periode ein. Neuen Aufschwung, und das ist die dritte Periode, nahm die Liebe und Verehrung Mariens durch den Eintritt der germanischen Völker in die Kirche. Die christlich-germanischen Völker während des Mittelalters durchzieht ein so eigenthümlicher Zug von Ehrfurcht und Achtung gegen das schwache Geschlecht — man nennt ihn den chevalereskeu Zug. So wie es einerseits gewiß ist, daß diese natürliche Dispositiou der Gemüther in der Verehrung Mariens, wie sie bereits in der Kirche bestand, ihre christliche Wahlverwandtschaft fand, so ist andererseits anzuerkennen, daß solche Gesinnung auf die Liebe und Verehrung Mariens, in der mit Recht das unaussprechliche Ideal aller edlen Weiblichkeit gefunden ward, fördernd und steigernd zurückwirken mußte. Damit gleichzeitig fielen dann in der gelehrten Theologie die Verhandlungen über die unbefleckte Empfängniß, eine Frage, die sich das Volk mehr und mehr zu Gunsten der h. Jungfrau beantwortete, bevor noch die Doktoren sich einigen konnten. So geschah es denn allerdings, daß der hyperdulische Cult erst in den mittlern Zeiten in sein Vollmaß trat, daß Maria erst damals in den Besitz aller ihr kirchlich gebührenden Ehren eingesetzt ward. Doch brechen wir ab. Jeder sieht, daß durch die Gottesmutterschaft Mariens Würde ihren höchsten Gipfel erreicht.

Maria die jungfräuliche Mutter.

§. 17.

Wir können diese dritte Bestimmung nicht besser einleiten, als mit den Worten St. Bernhards: Unum est, in quo nec similem visa est habere (Maria) nec sequentem: gaudia matris habens cum virginitatis honore. Mariae privilegium est, nec dabitur alteri, prorsus singulare est, sed continuo etiam indicibile invenitur. — Christus der Gottmensch ist der Zeiten Mitte, das Centralfaktum, um das alle Geschichte kreiset, die Inkarnation. An dieser orientirt sich die Welt, von dieser datirt die christliche Zeitrechnung. Nun aber: es wird dies selbe Ereigniß, das Ereigniß aller Ereignisse, nur unter einem andern, eben so bezeichnenden und seine unermeßliche Größe und Einzigkeit ausdrückenden Namen uns vorgeführt, wenn wir die Mitte der Zeiten den Partus Virgineus nennen. Incarnatio Verbi und Partus Virgineus sind zwei, von den beiden Hauptpersonen entlehnte Benennungen ein und derselben Thatsache, die das tiefste Fundament des Christenthums bil-

det: Maria iſt des Herrn Mutter als reine, unverſehrte Jungfrau. Darum iſt des Herrn Menſchwerdung eine wunderbare, übernatürliche, durch Gottes unmittelbare Dazwiſchenkunft bewirkte. Darum iſt unſer Herr „Sohn der Jungfrau," der Parthenier, im wahren und eigentlichen Sinne. Es verſteht ſich, bei einem ſolchen Geheimniß muß alle natürliche Einſicht zu Schanden werden; ein Sinn, der aus Fleiſch und Blut ſtammt, faſſet das nicht, ihm iſt das zarte Geheimniß eine Thorheit und ein Aergerniß. — So hoch erhaben und hehr die Sache, ſo wenig Worte ſind zum Beweiſe nöthig. Die jungfräuliche Mutterſchaft Mariens, im A. B. in mannigfachen dunkeln Schattenbildern vorbedeutet, wie z. B. im Dornbuſch, der brennt und nicht verbrennt, iſt aufs beſtimmteſte vorherverkündigt von dem Evangeliſten unter den Sehern der Vorzeit, Jeſaja in ſeinem hochbedeutſamen Orakel über Emmanuel und die Jungfrau (Jeſ. 7. 14): „Siehe die Jungfrau ſchwanger und gebärend einen Sohn, den ſollſt du nennen „Gott-mit-uns."*)

---

*) הָעַלְמָה. — Es hieße allerdings, Eulen nach Athen tragen, wollten wir über dieſe neuerdings ſo viel und gründlich beſprochene Stelle noch Etwas beifügen. Vgl. «die Weiſſagung von der Jungfrau und vom Immanuel» von Pr. Reinke, Münſter 1848. Dafür iſt auch in einer Anmerkung kein Raum. Indeß möchte ich doch in aller Kürze die Freunde altteſt. Exegeſe auf einen Umſtand aufmerkſam machen, der mir bei aller Anerkennung ihrer Verdienſte von den gläubigen Erklärern dieſer Stelle (in und außer der Kirche) noch nicht gehörig beleuchtet zu ſein ſcheint. Die meſſianiſchen Erklärer haben nämlich für den Unbefangenen vollkommen genügend dargethan, daß עַלְמָה nach Etymologie und Sprachgebrauch jedenfalls nur ein unverehelichtes Frauenzimmer bezeichnen könne. Indeß, daß in dem Begriff der almah nicht nothwendig die «unverſehrte Jungfräulichkeit» liege, muß nach Proverb. 30. 19. auch zugegeben werden. Wenn nun auch freilich an unſerer prophetiſchen Stelle von einer außerehelichen natürlichen Schwangerſchaft, wie für ſich ſelbſt ſpricht, nicht Rede ſein kann, ſohin allerdings die almah hier eine virgo illibata ſein muß, ſo iſt, da hier doch auf die unverſehrte Jungfräulichkeit ſo viel ankommt, immer die Frage noch nicht erledigt, warum wohl der Prophet nicht ſtatt almah das Wort בְּתוּלָה, das dieſen Begriff ſo markirt ausſpricht (Joel 1. 8. iſt nicht dagegen), gewählt haben möge. Dieſe Frage finde ich nirgends gehörig beantwortet; und iſt ſie für die volle innere Ueberzeugung von der Beziehung dieſer Stelle auf die jungfräuliche Mutter des Herrn nicht ohne Belang. Hierüber will ich unmaßgeblich meine Anſicht mittheilen. Es könnten h. l. drei Vokabeln in Betracht kommen: בְּתוּלָה, עַלְמָה, נַעֲרָה, welche ſämmtlich an vielen Stellen mit Jungfrau übertragen werden können.

Was der Evangeliſt des A. B. geweiſſagt, haben die Evangeliſten des N. B. nachgewieſen. So erzählt denn Luc. 1. 26. ff.: Der Engel des Herrn wird vom Himmel herabgeſandt zu einer Jungfrau in Nazareth Namens Maria. Er grüßt eintretend die

---

Der genauere Unterſchied der drei verwandten Begriffsausdrücke iſt aber folgender. Der erſte בְּתוּלָה bezeichnet die unverſehrte Jungfräulichkeit des Weibes ſchlechthin (Gen. 24. 16. Virgo בְּתוּלָה incognita viro als Exegeſe). Der Begriff der Jugend tritt zurück. Weil die Weiber im A. T. meiſt heiratheten, ſo wird freilich regelmäßig die b'thulah ein junges Weib ſein müſſen; allein eine alte Jungfer kann auch ſo heißen. — Der dritte Ausdruck נַעֲרָה bezeichnet die Jugend des Frauenzimmers, und der Begriff der Virginität tritt zurück, ſo daß ſogar die junge Wittwe, Ruth, eine naarah heißt; freilich in der Regel iſt das junge Mädchen eben auch die Jungfrau. — Unſer עַלְמָה verhält ſich nun zu beiden ſo, daß es aus der נְעוּרִים die Jugend und zwar nicht jede, ſondern die reife, friſche, blühende Jugend (meiſt), und aus der בְּתוּלִים die Virginität, und zwar nicht jede, ſondern beſtimmt die eheloſe herausnimmt und combinirt. So haben alle drei ihre verſchiedene Begriffsſphäre; und almah bezeichnet ein reifes, aber unverehelichtes Mädchen. — Dies vorausgeſetzt, glaube ich nun, war die Wahl des almah dem Propheten mit Hinblick auf die Mutter des Herrn faſt geboten. Denn 1. was uns in dem denkwürdigen Orakel das Wichtigſte iſt, nämlich die beſtimmte Vorausverkündigung der ungeſchwächten Virginität Mariens, war es für die Zuhörer des Propheten in jener Lage der Dinge eben nicht. Wir können ſagen: die unbefleckte Virginität hervorzuheben, war nicht die beſondere Abſicht des Sehers; ſondern worauf es zunächſt ankam, war, daß dieſe Leibesfrucht der (bekanntlich jungfräulichen Mich. 5. 2. damalige Bekanntſchaft muß zum Verſtändniß der Stelle vorausgeſetzt werden) Mutter jenen bedeutſamen Namen Immanuel führen ſolle, welcher Rettung aus der obſchwebenden Gefahr gewährleiſtete. Hierauf fällt aller Nachdruck. Somit war der Proph. gar nicht gehalten oder auch nur veranlaßt, jenes Wort zu wählen, was gerade das Merkmahl der Unbefleckheit markirt. Es iſt völlig genug, wenn er einen Ausdruck wählte, der in dieſem Zuſammenhange unter Vorausſetzung der Bekanntſchaft mit dem Geheimniſſe, nicht mißzuverſtehen war. Inſtruktiv iſt der Vergleich von Gen. 24. 1. v. 16 mit 43. Rebecka heißt dort b'thulah, hier almah. Dort erzählt der Verf.; und es kam ihm darauf an, indem er das Mädchen in ſeiner Qualität (wie ſchön cet) uns beſchreibt, nun auch ihre illibata virginitas hervorzuheben, daher ſagt er: ſie war eine b'thulah, kein Mann hatte ſie erkannt. Das war ein Vorzug, wie ihre Schönheit cet. auch. Dagegen v. 43, wo der Hausknecht ſeine Begegniß am Brunnen vor den Eltern erzählt, da nennt er ſie almah, (er betete: die almah, welche mir zuerſt begegnet . . . da kommt Rebecka). Daß almah hier Jungfrau bezeichnen müſſe, iſt vollkommen klar, denn er ſuchte ja ein Weib für Iſaak, ſelbſtredend kein ver-

Jungfrau mit den Worten: Du biſt die Geſegnete unter den Weibern! Und als die Jungfrau über ſolch einen Gruß als Jungfrau erſchrickt, ſpricht der Himmelsbote: Ja, du wirſt empfangen und gebären einen Sohn! Und dieſer wird Sohn des Allerhöchſten

---

heirathetes oder geſchwächtes Frauenzimmer, ſondern eine Jungfrau. b'thulah und almah iſt alſo hier in der Sache ganz daſſelbe. Aber wo es nicht darauf ankommt, in detaillirter Beſchreibung zu erklären, da wählt der Hausknecht nun das ſchicklichere und vor den Eltern und der Jungfrau ſelbſt, anſtändigere Wort. Es wäre ja beleidigend geweſen, jenes Wort, welches durch ſcharfe Ausprägung der Unbeflecktheit, immer an das Gegentheil erinnert, vor den Eltern zu gebrauchen; wo aber dieſe vorausgeſetzt wird, da iſt almah an ſeiner Stelle. Wir haben in unſerer Sprache nicht zwei ſolcher Ausdrücke, und können es uns daher nicht gut veranſchaulichen. Weil nun aber almah den Stand und nicht gerade die Eigenſchaft in der Virginität hervorhebt, ſo konnte es freilich auch vom jungen, unverehelichten Frauenzimmer gebraucht werden, das nicht gerade illibat iſt. So Prov. 30. 19. Unſer «Jungfrau» werden wir nicht leicht, wohl aber das verkümmerte «Jungfer» ſo gebrauchen. Dies thut aber ſeinem Begriffe, wo an verbotenen Umgang nicht zu denken iſt, keinen Abbruch. Almah iſt ein junges, aber reifes Mädchen vor der Verehelichung. Dies kann nur eine Jungfrau ſein oder eine Dirne. Iſt letzteres von ſelbſt ausgeſchloſſen, dann nothwendig das erſtere. — 2. Es ſcheint mir, daß abgeſehen von dieſem katachreſtiſchen Gebrauche, almah das edlere, feierlichere und darum auch im Contexte paſſendere Wort war. Eben der Schärfe wegen, womit b'thulah den Begriff des Ungeſchwächtſeins hervorhebt, eignet es ſich, wo dieſes vorauszuſetzen, für die feierlichere Sprache nicht. Daher war es ganz in der Ordnung, daß der Prophet zur Bezeichnung der erlauchten Mutter Chriſti almah und nicht b'thulah wählte. — 3. Sicher iſt auch, daß almah und nicht b'thulah das Merkmahl der Jugend einſchließt und hervorhebt. Almah iſt die Jungfrau, welche herangereift in der Blüthe der Jahre ſteht, adulta; b'thulah kann auch die superadulta ſein. Daß nun der Seher die Mutter des Herrn im jugendlich blühenden Alter ſchauen mußte, iſt bekannt. Wir ſagen «mußte» nach der künftigen Wirklichkeit, und vielleicht ſogar nach der künftigen Nothwendigkeit. Denn vielleicht gehört es zum Begriffe der wahren Mutterſchaft Mariens, daß ſie nicht über die Jahre der natürlich möglichen Empfängniß hinaus ſein durfte. B'thulah kann eine Jungfrau ſein, über die Jahre hinaus, und naarah ein Mädchen vor der Reife; ſohin taugten beide Bezeichnungen h. l. nicht. — 4. Ich glaube, es darf angenommen werden, im Begriffe von b'thulah liege eine Jungfräulichkeit, welche nicht nur das Zuthun des Mannes, ſondern proprie und logiſch auch die Schwangerſchaft und die Mutterſchaft ausſchließt. Im natürlichen Laufe der Dinge gibt es ja keine Virginität, die zugleich Maternität ſein könnte. Alſo konnte urſprünglich, vor dem Kundwerden

genannt werden. Und auch das jungfräuliche Bedenken: Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne? wird der Jungfrau beschwichtigend erwiedert: der h. Geist wird über dich kommen und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten; und darum wird deine Leibesfrucht Sohn Gottes sein. Und zu guter Letzt muß selbst der Engel das Bedenken mit Gottes Allmacht abweisen. Bei Gott ist kein Ding unmöglich. — Ergänzend erzählt nun den weitern Verlauf der erste unter den Evangelisten Matth. 1. 18. ff.: So ist Christi Geburt geschehen. Maria seine Mutter war mit Joseph vermählt, aber bevor sie noch zusammen kamen, ward sie erfunden, daß sie empfangen vom h. Geiste. Und als Joseph zweifelt, weiset der erscheinende Engel ihn zurecht: Joseph nimm keinen Anstand, Maria zu dir zu nehmen, denn was in ihr geboren ist, ist vom h. Geiste. Und dann fügt der Evangelist*) bei: das Alles ist geschehen, damit erfüllt würde, was vom Propheten Jesaja ist vorhergesagt worden: Siehe eine Jungfrau wird empfangen und gebären! Und zum Schlusse der Erzählung bemerkt der Evangelist nochmals: Er erkannte sie nicht, bis sie ihren Erstgebornen geboren: Sein Name ist Jesus. — Das ist der hochheilige Bericht der Evan-

---

des Geheimnisses, für eine solche Virginität, mit der die Mutterschaft vereinbar, für die fœcunda integritas, kein Wort vorhanden sein. Liegt nun aber im Begriffe von b'thulah auch die Schwangerschaft cet. negirt, so war es ganz natürlich, nothwendig sogar, zur Bezeichnung der mater virginalis einen Ausdruck zu wählen, welcher (da an jenen katachrestischen Gebrauch nicht zu denken war) den Stand der Virginität scharf genug bezeichnete, nicht aber nach dem bisherigen Sprachgebrauch, zugleich ipso verbo die Mutterschaft ausschloß. B'thulah, denken wir, ist eine Jungfrau, welche ohne contradictio in adjecto nicht Mutter sein kann; almah eine solche, die es sein kann: was freilich im natürlichen Laufe der Dinge nicht ohne sündhaften Umgang, der die lautere Virginität aufhebt, möglich ist, hier aber durch ein Wunder der Gnade, ohne Aufhebung derselben, ermöglicht ward. Denken wir nun, daß es zur Zeit Jesajas bereits üblich geworden, die große Joleda (Mich. 5. 2.) also zu nennen, so wird auch das letzte Bedenken (das nach meinem Dafürhalten das wichtigste ist, was die messianischen Erklärer noch nicht gelöset haben) gegen den Gebrauch gerade dieses Wortes in der jesajanischen Stelle schwinden. — Da die almah in der Kirche so berühmt geworden, so mag es sein, daß wenn wir Maria in Hymnen und Gebeten alma parens Domini, alma redemtoris mater u. dgl. nennen, an dies altteſt. עַלְמָה erinnert werden soll. Sonst bedeutet lat. alma (v. alere) die «Hehre» und auch die «Fruchtbare.»

*) So scheint es uns; Andere finden darin fortgesetzte Rede des Engels.

gelien über das zarte Geheimniß der jungfräulichen Geburt. Jeder menſchliche Zuſatz könnte ihn nur fälſchen und entſtellen. Wer angeſichts dieſes Berichtes noch zweifelt, wer ſeinen irdiſch-ſinnlichen Verſtand nicht gefangen gibt an das Wort Gottes, mit dem iſt einfach nichts mehr anzufangen, er iſt in das Lager des Unglaubens übergegangen. Wir ſagen mit dem apokalyptiſchen Seher nur dies (Apoc. 22. 18—19): Wer da mindert und mängelt an den Worten dieſes Berichts, deſſen Antheil wird Gott aus dem Buche des Lebens herausnehmen, und aus der h. Stadt. Sollen wir noch ſagen, daß angeſichts dieſes, über jedes Atom von Zweifel abſolut erhabenen Berichtes, wenn der Apoſtel Gal. 4. den Sohn factum ex muliere nennt, er nur das Geſchlecht und allenfalls das Alter, keineswegs aber den Stand bezeichnen will? Wir haben es geſagt, es war unnöthig. Uebrigens iſt die Schicklichkeit (von einer Nothwendigkeit kann nach §. 15. wohl nicht Rede ſein) der Geburt Chriſti von einer jungfräulichen Mutter unſchwer einzuſehen. Wollte Gottes Sohn aus dem Weibe die menſchliche Natur annehmen, ſo durfte Er doch wohl an ſeiner Mutter nichts beeinträchtigen, zerſtören. Seine Geburt durfte keine Depravation, Defloration und Depotenzirung der Mutter bedeuten. Die Mutterſchaft des Sohnes Gottes durfte die Integrität ſeiner Mutter nur erhöhen, verklären, adeln, nicht verletzen, entſtellen. Auch hier wäre jedes weitere Wort überflüſſig. Was ſo bei oberflächlicher Betrachtung bereits als allein geziemend ſich darſtellt, darüber werden wir im dritten Hptſt. noch tiefer eingehende, ſpeculative Gedanken entwickeln.

Von keinem Chriſten, der irgend dieſen Namen verdient, iſt je die übernatürliche Geburt des Herrn oder die jungfräuliche Mutterwürde Mariens in Bezug auf die Menſchwerdung des Herrn beanſtandet. Anders wird allerdings die Sache, wenn es ſich um Mariens Virginität, abgeſehen von Chriſti Geburt, handelt; was uns aber zur Zeit noch nicht beſchäftigt. In der allerälteſten chriſtlichen Zeit finden ſich einige Religionspartheien, ein Theil der Ebioniten, die Cerinthier und Karpokratianer, welche die Jungfräulichkeit Mariens bei der Geburt des Herrn geleugnet; es ſind dieſelben, welche die Gottheit Chriſti ſchlechthin verwarfen, und ihn als Jeſum von Nazareth für einen natürlichen Menſchen erklärten, von natürlichen Eltern, Joſeph und Maria, auf natürlichem Wege erzeugt. Nun, dann nimmts kein Wunder mehr. Sie waren noch ehrlich genug, unſere kanoniſchen Schriften, ſo weit ſie die

Geburt Chriſti berühren, zu verwerfen. Sie waren im Grunde nur Juden, und den chriſtlichen Sekten können ſie nur in ſo weit beigezählt werden, als ſie ihre irdiſch-fleiſchliche d. h. recht afterjüdiſch aufgefaßte Meſſiasidee in Jeſus von Nazareth verwirklicht fanden. Anſonſt aber iſt es das funeſte Privilegium der von Gott verworfenen, unſaubern und verkommenen Judenſchaft geweſen, in ihren talmudiſchen, von Knoblauchduft ſtinkenden Schriften, beſonders in dem Buche toldoth Jeschuah, die Geburt des ihnen ſo verhaßten Nazareners und ſeine jungfräuliche Mutter mit wahrhaft ſataniſchem Ingrimm zu verläſtern. Sie haben das Gräuliche ausgeſprochen, daß Jeſus, der Chriſten Eins und Alles, gebrochenem Ehebunde ſein Daſein verdanke, ſträflichem Umgange ſeiner Mutter (die ſie mit der Maria von Magdala verwechſeln) mit dem Soldaten Pandira von der kaiſerlichen Wache. Und noch neulich hat ein franzöſiſcher Neujude Salvador ſolche Läſterung Angeſichts des chriſtlichen Europas zu wiederholen ſich nicht entblödet. Solches Unterfangen war bei Israels entarteten Söhnen das Kainsmahl ihrer Verwerfung; es war ihr Vorrecht, bis eine Gott und allem Glauben entfremdete ſ. g. theologiſche Richtung — Gott ſei Dank, außer der Kirche — unter Menſchen, welche den Namen Chriſten zu tragen fortfuhren, indem ſie Alles, was über den Umfang der fünf Sinne hinausgeht, anfeindeten, auch an dieſem Geheimniß gefrevelt haben. Die rationaliſtiſche und die mythiſch-pantheiſtiſche Exegeſe in ihren beiden Koryphäen, Paulus von Heidelberg und Strauß hat auch das Evangelium von der Verkündigung und der Geburt mit ihrem Geifer beſudelt. In dieſer ſaubern Darſtellung iſt Maria, die Hochbegnadigte, geradezu die Verführte, Betrogene, und wenns hoch kommt, die gutmüthige Schwärmerinn, die in erhitzter Phantaſie ſich einbildet, daß aus übernatürlicher Kraft an ihr geſchehen, was einen ſehr natürlichen Grund hat. Wie hiermit das zarte, jungfräuliche Evangelium von der Annunciation in den gemeinſten Koth hinabgezogen wird, wer dann bei ſolchem Frevel der erſcheinende Engel ſein ſolle, kann der Leſer leicht ſich denken. Fluch über ein ſolches Unterfangen! Es thut uns faſt ſchon leid, unſere Feder durch dieſe, mit tiefſter Entrüſtung niedergeſchriebenen Worte befleckt zu haben.

Maria die Jungfrau und die Mutter, Maria die jungfräuliche Mutter und mütterliche Jungfrau. Wen durchzuckt es nicht bis in die tiefſten Faſern ſeines Herzens, wenn er auf dieſe unausſprechliche Doppelwürde der Gottesmutter zu denken kommt.

Heiden haben eine gewisse Vorahnung gehabt von diesem christlichen Geheimnisse. In Indien wie in Grücien hat man so etwas von übernatürlicher Befruchtung der Mütter großer Männer gefabelt. Der Wirklichkeit nach gehört die Thatsache dem Christenthume: es ist ein factum prorsus singulare der partus virginalis. Aber auch der Idee nach gehört die Verbindung der Würde der Mutter mit der Blüthe der Jungfräulichkeit der christlichen Welt an. Es würde uns hier zu weit führen (auf Einzelnes kommen wir im Verfolg), die Bedeutung dieser Idee fürs christliche Leben in allen seinen Beziehungen zu entwickeln. Nur ist hier wohl die rechte Stelle, „Jesus und Maria" nach der Bedeutung der geeinten Doppelwürde Beider, kurz in Parallele zu bringen. Wir sagen: Zwei Ideen sind's, welche das Christenthum neu in die Welt gebracht, und wodurch es die Menschheit von Grund aus in allen Richtungen reformirt hat, unter sich abhängig von einander: die Verbindung des Göttlichen mit dem Menschlichen und des Jungfräulichen mit dem Mütterlichen, beides in der Einheit der Subjekte; also die Idee des Gottmenschen und der Mutterjungfrau (wie ist es zu bedauern, daß unsere gemüthreiche Sprache kein gangbares Compositum für den Ausdruck dieser Idee hat), die Idee des θεάνθρωπος und der παρθενομήτωρ: beide sind einzig im Glauben zu erfassen, beide sind ausschließlich Ergebniß der christlichen Offenbarung, beide sind eben so durchaus neu, als specifisch christlich. Die erhabenste, großartigste und gewaltigste unter beiden ist ohne Frage die erstere; die schönste, sinnigste und zarteste ist die zweite. Nach jener wird in Christo dem Herrn das Göttliche durch die menschliche Umhüllung gemildert, und uns näher gebracht, das Menschliche gehoben und nahe an die Gottheit hinangerückt. Wir müssen es der Christologie überlassen, die weltumschaffende Bedeutung dieser Idee zu entwickeln. Nach dieser wird in der Person Mariens die Mutterschaft gereinigt, verklärt und geadelt durch die Virginität, und diese versüßt und gemildert durch den Muttername. Die Mutterschaft ist süß und mild; aber sie hat den Beigeschmack des Unreinen (nach der Sünde). Die Jungfrauschaft ist rein und keusch, aber sie hat (ebenfalls nach der Sünde und für die bloß natürliche Anschauung), aber sie hat den Beigeschmack des Oeden, Traurigen und Fühllosen. Indem in Maria beide Vorzüge sich einigen, werden die Mängel der Attribute abgestreift, und nur die Blüthenknospen bleiben: die Mutter-Milde und Süße strahlt auf die Jungfrau,

und die jungfräuliche Reine und Keuschheit strahlt auf die Mutter, gegenseitig hinüber und herüber; und so entspringt aus diesem durcheinander glimmernden und schillernden Lichtglanz in blendender Farbenpracht die Aureola der holdseligen Jungfrau-Mutter, der Reinsten, der Keuschesten, wie der Süßesten, der Mildesten. — Wir sagten: diese beiden Ideen haben die Welt reformirt. Zeigen wir es in einem Zuge und an einem Beispiele. Wir wählen die Kunst. Hier gibt die Idee des Gottmenschen die Vereinigung des Schmerzes mit der Erhabenheit; und die Idee der Jungfrau-Mutter die Verbindung der Schönheit mit der Reinheit. Das sind zwei künstlerische Ideale, welche das Christenthum, der Vorzeit unbekannt, den Kunstfreunden vorhält. Das Heidenthum kennt keine Schönheit (im engern Sinn, vor Allem weibliche) die rein und keusch, die nicht lüstern und irdisch wäre; kennt keinen Schmerz, der erhaben und göttlich, der nicht gemein und unwürdig wäre. Und wer nur ein Bischen Kunstkenner ist, der weiß, wie dem Ausdrucke dieser beiden Ideale die christliche Kunst, die plastische wie die pittoreske, durch Jahrhunderte hin ihre Nahrung, ihren Sporn und ihre herrlichsten Schöpfungen verdankt. Daher sie immer und immer wieder, die christliche Kunst, in der Darstellung des leidenden Heilandes und der Madonna ihr nie alterndes Sujet findet. Wer die Madonna von San Sisto mit der Mediceischen Venus vergleicht, oder wer einen leidenden Heiland, etwa aus der spanischen Schule, von Alonso Caro z. B., mit dem sterbenden Gladiator zusammenstellt, der hat den Unterschied zwischen Christenthum und Heidenthum in der Kunst. Auf die ethischen Beziehungen, die freilich für den Theologen wichtiger sind, werden wir noch zurückkommen.

Zweites Hauptstück.

Maria die Jungfrau vor der Geburt, in der Geburt und nach der Geburt.

---

§. 18.

Vorläufiges. Das vorige Hauptst. hat im Allgemeinen die dogmatischen Sätze über Person und Würde Mariens festgestellt. Es gilt nun, ihre beiden Würden im Verhältniß zu einander,

näher und im Einzelnen zu erörtern. Zwar hat die dogmatische Mariologie weder dieselbe Bedeutung noch dieselbe Schwierigkeit mit der Christologie; allein für die Darstellung ungemein viel Aehnlichkeit, wie es ja auch nicht anders sein kann, da sie nur der Reflex derselben ist. Die drei im vor. Hptst. entwickelten Sätze ordnen sich aber ihrer Bedeutung und innerm Zusammenhange nach also. Quell und Grund aller marianischen Vorzüge ist ihre Gottesmutterschaft, diese daher das Fundament der speciellen Mariologie. Durch diese wird das Verhältniß Mariens zu Christo in seinem innersten Kerne, und ihre Würde als aus Christi Würde derivirt, bezeichnet. Dieser Baum der Gottesmutterschaft theilt sich aber in zwei Hauptäste. Weil Maria Gottesmutter, ist sie Mutter als Jungfrau und Jungfrau als Mutter. Der Fortgang unserer Untersuchung kann also sachgemäß nur die Aufgabe haben, beide Vorzüge mit einander zu vereinbaren und auszugleichen. Man sieht, dieser Lehrpunkt der Mariologie entspricht in seiner Art dem Dogma von der Vereinigung beider Naturen in der Christologie. Nachdem dort Christi göttliche und menschliche Natur einzeln für sich festgestellt worden, gilt es dort, die Vereinigung beider in einem Subjekte, einer Person nachzuweisen. Das ist die unio hypostatica. Ganz ähnlich hier. Maternität und Virginität sind beide einzeln nachgewiesen. Es führt also jetzt der Faden des Vortrags darauf, nun dieselben, erstere in ihrer Würde, letztere in ihrem Adel, beide aber in voller Wahrheit als in der einen Person Mariens coexistirend, zu vereinbaren, d. h. über ihre Compatibilität utcunque uns zu verständigen. Weil die Gottesmutterschaft den Ausgangspunkt bildet, so wird die Mutterschaft Mariens zu Grund gelegt; sie bildet daher den Grundstoff, den Aufzug gleichsam des wunderlieblichen Gewebes; sie ist es, die bestimmt und modifizirt wird, ohne ihre Wahrheit einzubüßen, wie bei Christo die Menschheit. Dagegen das bestimmende Moment bietet die Virginität, gleichsam der Einschlag, wie bei Christo die Gottheit; nur mit dem Unterschiede, daß während bei Christo das göttliche Wesen seinem Begriffe nach nur bestimmend und durchaus nicht bestimmt werdend (durch die angenommene Menschheit) gedacht werden darf, hier allerdings gegenseitig die Virginität von der durch sie bestimmten Maternität wohl in etwa modifizirt vorgestellt werden darf, ohne freilich auch nur im mindesten verdunkelt zu werden. Selbstredend muß also der Versuch, beide Würden Mariens pro posse zu vereinbaren — der Gegenstand dieses Hptst. —

vorwaltend die Virginität ins Auge faſſen, zeigend, daß dieſe durch die Maternität in keinem Augenblicke iſt getrübt worden. — Da iſt es nun ſeit Jahrhunderten ſchon in der Kirche, faſt wie ein ſymboliſcher Ausdruck hergebracht, das Weſen der Sache in dem bekannten, drei-gegliederten Satze auszuſprechen: Maria virgo ante partum, in partu et post partum. Wer auch nur wenig weiß von Maria, der kennt zum Mindeſten doch, um mich ſo auszudrücken, dies zum kürzeſten Ausdruck gebrachte Symbolum Marianum. In allerhand Variationen zieht es ſich durch die kirchlich-liturgiſchen Gebetsformularien hindurch. Manchem der Leſer wird es wohl auch in dieſer Faſſung geläufig ſein: M. virgo concepit, virgo peperit, virgo in ævum permansit. Sehen wir prüfend die drei Glieder dieſes Satzes genauer an, ſo bemerken wir alsbald, daß das letzte mit der Inkarnation direkt in gar keinem Zuſammenhange mehr ſteht: er betrifft ein rein-perſönliches Verhältniß Mariens in ihrem Leben nach der Geburt des Herrn, nachdem das Geheimniß in ihrem Schooße völlig ausgewirkt war. Es iſt ihre Aeiparthenie, ihre virginitas perpetua, von der Geburt des Herrn an excluſiv, bis zu ihrem Tode. Für uns, die wir von der Inkarnation ausgehen, kann ſich dieſer Punkt daher nur als Nachtrag oder Anhang geſtalten, als ſolcher iſt er indeß nicht ohne Belang für unſern Grundgedanken. Dagegen die beiden erſten Sätze: virgo concepit und virgo peperit ſtehen mitten in der Sache. Daß dieſe kirchliche Unterſcheidung zwiſchen beiden nicht müſſig ſei, daß ſie einen wichtigen Sinn habe, wird ſich zeigen. Indeß ſtatt der nun bleibenden Zweigliederung ſcheint es uns paſſender und erſchöpfender, eine Dreitheilung aufzuſtellen. Man wird ſich davon überzeugen, wenn ich ſie nur ausſpreche: nämlich Anfang, Verlauf und Endſchluß des Proceſſes der Menſchwerdung, ſo weit das Geheimniß die jungfräuliche Mutter angeht, d. h. Mariens (aktive) Empfängniß, Mariens Schwangerſchaft und Mariens (aktive) Geburt. Von Seiten des Herrn, ſein Eintritt in den Schooß der Mutter (ingressus in uterum), ſeine körperliche Ausbildung im mütterlichen Schooße, und ſein Austritt aus demſelben (egressus ex utero) oder ſeine Nativitas. Man kann an eben ſo viele kirchliche Feſte zur Feier dieſer Geheimniſſe anknüpfen, nur daß wie in der Lehre ſo auch in der Feſtfeier der mittlere Punkt zurückgeſtellt iſt. Der Anfang iſt die Verkündigung, für den Verlauf haben wir wenigſtens das Nebenfeſt der „Erwartung Mariens“ (expectatio partus); den Schluß bil-

bet das Geburtsfest des Herrn, Weihnachten; welches dann, gleichsam die Krone, bekanntlich als Fest für das ganze Geheimniß der Menschwerdung eintritt. In diesen drei Momenten haben wir sohin Mariens mütterliche und jungfräuliche Würde zu vereinbaren; also ihre jungfräuliche Empfängniß, ihre jungfräuliche Schwangerschaft und ihr jungfräuliches Puerperium nachzuweisen. So wie wir aber diese zarte Materien, deren Darstellung, wie wir recht wohl fühlen, für erdwärts gerichtete, leichtsinnige Gemüther allerdings etwas Mißliches und Bedenkliches sogar, haben könnte, am Ende mit der Glorie der ewigen Jungfrauschaft nachträglich krönen werden, so geziemt es sich auch dieselben zum vorauf mit einigen dogmatischen Arabesken zu versehen. Es werden das sein: einige vorläufige Punkte, welche zwar nicht nothwendig zum eigentlichen Gegenstande gehören, aber doch durch ein enges Band mit ihm verknüpft sind. Wir nennen sie die Präliminarien der jungfräulichen Mutterschaft. So wird es uns hoffentlich gelingen, das zarte Bild, das nur mit h. Vorsicht betrachtet sein will, auf eine eben so liebliche als angemessene Weise einzurahmen, damit so Verf. als Leser keinen Schaden an der Betrachtung desselben nehmen. So viel zur Anordnung des Stoffes in diesem Hauptst., das sohin fünf Stücke enthalten wird. Ueberflüssig wäre es, sie nochmals ausdrücklich aufzuzählen.

Ob Maria ihre erhabene Würde verdient?

§. 19.

I. — Die Präliminarien der jungfräulichen Mutterschaft. — Es sollen vorläufig einige mit der Stellung Mariens zum Inkarnationsgeheimnisse innig zusammenhängende Punkte erörtert und darauf bezügliche Fragen gelöset werden. Ich muß aber zuvörderst bemerken. Jenen anmuthigen und wunderlieblichen Sagenkreis, welcher in der christlichen Legende die Jugendjahre der Allerseligsten umschlingt, und ihr erstes Leben ausschmückt, können wir nicht zur Grundlage dogmatischer Untersuchung gebrauchen. Nicht als ob wir ihn verachteten, er ist schön und enthält wohl in vielen Stücken auch ideelle Wahrheit; allein er ist historisch nicht verbürgt. Wird sind einzig auf die Schrift als authentische Quelle angewiesen. Diese aber zeigt uns die Blume von Nazareth nur so eben in ihrer vollen Blüthe, nicht den Keim und nicht die Knospe. Aber selbst dann sind die evangelischen Nachrichten über Maria so spärlich

und ſo dürftig, daß Einer vor Ungeduld, ein Mehres und Näheres zu wiſſen, vergehen möchte. Es iſt als ob unter providentieller Abſichtlichkeit die h. Schrift das ſchöne Bild nur ſo eben im Streiflicht zeigen ſolle; dann aber ſofort es dem Blicke wieder entzieht, um eine deſto größere, wehmüthige Sehnſucht nach demſelben zu erwecken. Es macht ſich aber ganz natürlich. Denn Maria iſt, um den Vergleich des ſpaniſchen Dichters zu gebrauchen*), wie die Morgenröthe, goldgeſäumt und roſenfarben, die in ihrem ſtrahlenden Schooße das Tagesgeſtirn trägt. Sie glänzt nur beim Aufgange am Morgen. Sobald die Sonne über den Horizont getreten, weicht das Morgenroth zurück; Maria verſchwindet gegen den Herrn in den Evangelien. Nur wenn das Tagsgeſtirn ſich zum Untergange neiget, kommt auch das begleitende Roth wieder zum Vorſchein, eben ſo herrlich und prachtvoll wie am Morgen, nur milder, weicher, ſanfter, wehmüthiger, um es als Abendroth wieder in den mütterlichen Schooß aufzunehmen. So Maria als Schmerzensmutter in der Paſſion und unter dem Kreuze. Indeß zur Sache. — Der erſte Punkt, den wir aufnehmen, iſt billig: Mariens ethiſche Stellung zu ihrer Würde, oder die Frage, hat Maria die hohe Stellung, zu welcher ſie von Gott erkoren war von Ewigkeit, verdient; und wenn, in welchem Sinne iſt das zu nehmen? Augenfällig hat dieſe Frage hier einen andern Sinn, als wenn in der Chriſtologie unterſucht wird, ob die menſchliche Natur Chriſti ihre Aufnahme in die göttliche Hypoſtaſe verdient habe. So unbedingt dieſe Frage verneint werden muß aus dem einfachen Grunde, weil die menſchliche Natur Chriſti vor ihrer Aufnahme gar nicht exiſtirte, und durch ihr Aufgenommenwerden erſt ins Daſein trat, ſo war ja Maria, bevor die ihr zugedachte Würde ihr übertragen ward, Perſon, zurechnungsfähig, verdienſtbefähigt. Die Antwort auf unſere Frage lautet nun mit großer Uebereinſtimmung aller Theologen: Von einem Verdienſte im eigentlichen und ſtrengen Sinne des Wortes, dem meritum de condigno der Schule, kann hier nimmermehr Rede ſein, aus zweien aber innerlich zuſammenhängenden Gründen. Mariens Würde, deren Mitte die Gottesmutterſchaft, iſt ſo hoch erhaben und überſchwänglich, daß zwiſchen derſelben und menſchlichem Verdienſte gar keine Proportion, wie ſie zum eigentlichen Verdienſte doch gehört, beſteht. Wer das beweiſen wollte, würde unnütze Worte

*) Calderon de la Barca: devocion de la Cruz.

verlieren. Zwar ist auch die ewige Seligkeit des Himmels, als Genuß des unendlichen Gottes an sich vollkommen improportional zum menschlichen Verdienste, und doch sollen wir sie verdienen: allein den Himmel verdienen wir durch gute Werke verrichtet in Anschluß an das unendliche Erlösungsverdienst Christi, das unser Thun, an sich unzulänglich, in unendlichem Maaßstabe verwerthet. Es ist also immer die Gottmenschheit d. h. die Inkarnation das Prinzip unseres menschlichen Verdienstes. Aus diesem Prinzip darf aber Mariens Verdienst-Befähigung für ihre erhabene Würde nicht hergeleitet werden, weil diese ja selbst mit zum Prinzip des Verdienstes gehört; aber principium meriti non cadit sub meritum. Wie die Menschwerdung selbst, so ist auch die Mitbetheiligung Mariens an derselben durch kein menschliches Verdienst condigne errungen, sondern es wurzelt in der Freiheit der erbarmenden Liebe Gottes gegen das gefallene Geschlecht. — Aber in einem andern Sinne, nämlich, ob Maria durch ihre ethische Idealität sich so ausgezeichnet habe, daß unter Voraussetzung der Menschwerdung des Sohnes Gottes von einer irdischen Mutter, unter allen Erdentöchtern die waren, sind und sein werden, gerade sie zur höchsten Würde, mit der eine bloße Creatur betraut werden kann, erkoren ward, so daß gerade sie und sie einzig es relativ werth war, Mutter des Herrn zu heißen, in diesem Sinne muß die Frage, in Anbetracht der göttlichen Heiligkeit und Weisheit, eben so unbedingt bejaht werden. Maria stand so hoch, daß sie es relativ werth war, Gottes Mutter zu sein und zu heißen. Der Leser mag diesen Satz durch eigenes Nachdenken ausbeuten; ich will bei demselben nicht verweilen. Vom Lobe der sittlichen Größe und des ethischen Heroismus der Hochgebenedeiten sind alle christlichen Kanzeln voll. Auf Eins nur möchte ich dabei sein Augenmerk richten. Wenn mit Fug Mariens Heiligkeit und Tugendgröße so hoch angesetzt wird, ist der Berechtigungsgrund dafür wohl das Wenige, das uns die h. Schrift thatsächlich über Mariens Leben in ethischer Hinsicht mittheilt? Unmöglich. Es ist schön und herrlich — freilich. Aber es sind doch im Grunde, nur einige dürftige Notizen, welche wohl große Achtung und Liebe zu Maria von Nazareth einflößen können, aber an sich keinenfalls ein so überschwengliches Lob marianischer Tugendgröße begründen. Der Berechtigungsgrund liegt eben in unserm Satze. Und alle Ergüsse über Mariens Tugendheroismus werden zuletzt von der Beherzigung ausgehen müssen: welch hohen Stand der Heiligkeit mußte die erreicht

haben, die es werth war Gottes Mutter zu heißen; und dann: wie mußte ſie durch dieſe Würde ſelbſt noch ferner geheiligt werden. Aber das iſt auch wahr, dieſer unſer Satz eröffnet einen Blick auf eine ſo ſteile und einſame Tugendhöhe und ſittliche Vollendung, daß Väter und Theologen wohl ſagen durften, Gott habe an Maria der ſchlichten, vergeſſenen und verkannten Jungfrau von Nazareth größeres Wohlgefallen gehabt, als an allen übrigen Geſchöpfen, Menſchen und Engeln zumal; und mehr um ſeine Mutter zu erlöſen, ſei der Sohn Gottes Menſch geworden, als um die geſammte übrige Menſchheit wieder mit dem Himmel zu verſöhnen. — Noch in eine andere ſchöne Beleuchtung wird unſer Satz bereits von vielen alten Vätern geſtellt. Auf die Frage nämlich, warum der Sohn Gottes erſt nach vier Jahrtauſenden Menſch geworden, gibt es bekanntlich allerhand zuläſſige Antworten. Die genügendſte iſt wohl, daß ſo der Zweck der Menſchwerdung am beſten erreicht werden konnte, indem durch eine ſo lange Friſt die Menſchheit zweckmäßig und heilſam auf die Zukunft des Erlöſers vorbereitet ward u. dgl. Indeß, es kann auch mit Fug geantwortet werden, und haben viele Väter alſo geantwortet: die Menſchwerdung mußte ſo lange ausgeſetzt bleiben, weil noch keine angemeſſene Werkſtätte, keine paſſende Offizin, vorhanden war, in der das Geheimniß vollbracht werden konnte, weil die Erkorne unter den Menſchentöchtern noch immer auf ſich warten ließ. In der That erſchienen *die vier Jahrtauſende vor Chriſtus* unter dieſem Geſichtspunkte als eine große Vorbereitungszeit, als Friſt zur Präparation der hoch begnadigten Werkſtatt des großen Geheimniſſes, dem makelloſen jungfräulichen Buſen. In einem allmähligen hiſtoriſchen Proceſſe ſollte das durch die Sünde verpeſtete Geblüt in den Adern der Menſchheit bis dahin gereinigt werden, daß es geziemend lauter ſein möchte, vom Gottes Sohne an ſich genommen zu werden. Und ſiehe, Generationen entſtehen und vergehen zu Hunderten, zu Tauſenden; noch immer erſcheint die Erkorne nicht, noch immer iſt Fleiſch und Blut der ſiechen Menſchheit zur Aufnahme des Sohnes Gottes im Läuterungsproceſſe nicht hinlänglich gereinigt: bis endlich in Maria von Nazareth die ſündhafte Verpeſtung dermaßen ausgeſchieden, um eine angemeſſene Werkſtätte für das einzufleiſchende Wort abzugeben. Wirklich unter dieſem Geſichtspunkte iſt *Maria der Zielpunkt der ganzen vorchriſtlichen Geſchichte*, ſie die reinſte Blüthe der Menſchheit, mit welcher der Sohn Gottes den myſtiſchen Bund angemeſſener Weiſe feiern konnte

(Vgl. 3. Absch. 4. Hptst.). Wie sehr dies mystische Braukbett geschmückt sein mußte durch Gottes Gnade und eigene Mitwirkung, bedarf keiner Erinnerung. Unser Satz, in Verbindung mit dem Erfolge selbst, hebt Maria auch in ethischer Hinsicht aus dem Kreise alles sonst Creatürlichen weit hinaus, und stellt sie in mitten der göttlichen und der gemein creatürlichen Heiligkeit.

Das jungfräuliche Gelübde.

§. 20.

Ein zweiter, weit schwierigerer Präliminar-Artikel ist folgender. Der rechtmäßigen Mutterschaft geht unter gewöhnlichen Verhältnissen die Ehe vorauf. Außereheliche Mutterschaft ist blamabel und illegitim. Und wiederum: der vollen, eigentlich s. g. Virginität geht das Gelöbniß, das Keuschheitsgelübde vorauf, wodurch erst die Virginität eine religiöse, eine gottverlobte wird. Wie steht Maria in Bezug auf diese beiden Präcedentien ihrer Doppelwürde? Zwar ist bei Maria Alles außerordentlich, aber wir werden es schon von vorne herein ahnen, daß so weit beide, Ehe und Gelöbniß, dazu dienen, der Mutter- und Jungfrauschaft das Vollmaaß ihres Werthes zu geben, sie auch bei Maria zutreffen werden. Wirklich muß gesagt werden, sowohl daß Maria in wahrer Ehe gelebt — versteht sich in einer jungfräulich-enthaltsamen, indeß auch der Anfänger in der Theologie weiß, daß Continenz der Wahrheit der Ehe keinen Abbruch thut, — als auch, daß sie ein wahres votum virginitatis nunkupirt habe. Maria war menschlich vermählt und gott-verlobt: beide Stücke gehören so gut wie die Mutterschaft und Jungfräulichkeit selbst, zu ihrer weiblichen Idealität. Der biblische Nachweis aber, und die Ausgleichung derselben haben eigenthümliche Schwierigkeit. Heben wir mit dem Gelöbniß an.

Die h. Legende weiß recht schön zu erzählen, wie Maria in früher Jugend schon von ihren Eltern in den Tempel geführt sei, und dort im Schatten des Altars als Tempeljungfrau oder Hierodule einer ewigen Reinheit sich verlobt habe. Allein auf diese, nicht einmal der Möglichkeit nach über jeden Zweifel erhabene Sage, kann die Dogmatik nicht fußen. Jedennoch die h. Schrift genügt aus sich selbst schon, das Gelöbniß einer beständigen Jungfrauschaft bei Maria mit einer Wahrscheinlichkeit festzustellen, welche an Gewißheit grenzt. Wir berufen uns auf das Wort Luc. 1, 34: quomodo fiet istud, quo-

niam virum non cognosco? Man darf ſich nur in etwa in die Scene hineindenken, um einzuſehen, daß ſolche Worte ein Gelöbniß der Keuſchheit zur Vorausſetzung haben. Maria war Verlobte Joſephs oder gar, wie andere wollen, geradezu ſeine Vermählte (vgl. flg. §.); Maria war als ſolche in reifem Alter. Denken wir nun einen Augenblick ein ſolches Gelöbniß nicht vorhanden, wie unpaſſend, ja unbegreiflich wäre dann nicht ſolche Einwendung im Munde einer ſolchen Braut oder Gattinn? Der Engel des Herrn verkündete ihr, wie es auch bei mehren Frauen des A.-T. geſchehen, eine überaus erhabene Leibesfrucht: wie konnte eine Braut oder Gattin auf eine ſolche Einrede kommen, wie ſie in jenen Worten enthalten iſt, wenn nicht ein beſonderes Hinderniß vorlag; wie konnte ſie, Braut oder gar Gattin, bei der Botſchaft des Engels auf einen andern Gedanken verfallen, als daß ſie dieſe Leibesfrucht von ihrem künftigen oder ſchon jetzigen Manne in natürlicher Weiſe empfangen werde? Um einen aktuellen, gegenwärtigen ehelichen Umgang (im Falle noch nicht geſchehener Vermählung) konnte es ſich denkbarer Weiſe bei den Worten des Engels gar nicht handeln; denn der Engel ſagt einfach: du wirſt empfangen. Wenn Maria daran Anſtoß nimmt, und dieſem Anſtoße den Ausdruck gibt: „das geht nicht an, denn ich erkenne keinen Mann," ſo hat das gar keinen Sinn, oder es heißt: „weder gegenwärtig habe ich ehelichen Umgang, der Leibesfrucht verſprechen könnte, noch werde ich jemals einen ſolchen haben; wie ſoll ich bei deinen Worten mich zurecht finden?" d. h. das Präſens: cognosco ſteht für die Gegenwart mit Einſchluß der Zukunft, nach einem ganz gewöhnlichen Sprachgebrauche. Ein unbefangenes Ueberleſen der herrlichen Stelle kann auf nichts Andres führen, als, um das Mindeſte zu ſagen, auf den entſchiedenen Vorſatz, jungfräulich enthaltſam leben zu wollen. Wie richtig dieſe Auffaſſung, zeigt auch die häretiſche, insbeſondere proteſtantiſche Exegeſe, welche, weil ſie ein Gelübde der Virginität für ſchriftwidrig und verwerflich hält, weil ſie überhaupt den religiöſen Werth derſelben verkennt, hier recht ſichtbar ins Gedränge kommt. Um jeden Preis ſoll ein ſolches Gelöbniß aus der Stelle herauserklärt werden. Es iſt aber wirklich kläglich die Art, wie dieſe außerkirchliche Exegeſe jene Einwendung Mariens zu motiviren ſucht. Sie legt ſtarken Ton auf den Umſtand, daß der Engel bei der Ankündigung Joſephs oder eines Mannes überhaupt keine Erwähnung thut. Freilich. Daher ſei Maria als bloß Verlobte (was fraglich) auf die Einrede gekom-

men: ja, ich erkenne aber jetzt keinen Mann. Als ob bei Verheißung einer Leibesfrucht an eine Frau oder auch nur Braut, die Erwähnung des Mannes nöthig wäre, als ob sich diese nicht von selbst verstände! Solche Erwähnung war auch bei den Ankündigungen an die Frauen des A.-T. nicht geschehen. Maria war bei dem Gruße des Engels, wenn nicht bereits Gattinn (vgl. fgd. §.), so doch jedenfalls Braut (desponsata viro). Wenn nun einer Braut, um das Mindeste anzunehmen, angekündigt wird, daß sie (zukünftig und nicht jetzt) gebären wird, wie kann um's Himmels willen, eine solche — vorausgesetzt, daß sie die Ehe in ordinärer Absicht einzugehen gedenkt — mit der Einrede kommen: es ist aber nicht möglich, denn ich erkenne keinen Mann? Man sieht, wie arg Vorurtheil und Befangenheit verblenden können. Wie gut der Engel sie versteht, zeigt der bekannte Verfolg der Erzählung. Und wie um dem Leser die Bedeutung des marianischen Wortes: quoniam virum non cognosco nahe zu legen, hat der Evangelist unmittelbar vorher bei Eingang der Scene bemerkt, daß Maria verlobt (oder vermählt) war mit einem Manne Namens Joseph. Genug. — Wir fügen nur dieses bei. Für einen einfachen Vorsatz jungfräulichen Lebens, einen Vorsatz, der nach Gutbefinden wieder aufgegeben werden mag, klingen die Worte offenbar zu entschieden, energisch und peremptorisch. Wir haben ein eigentliches votum castitatis. Ob ein mehr oder minder förmliches, feierliches, ob ein unbedingtes oder vielleicht an die Bedingung „falls Gott nicht ausdrücklich anders über sie verfüge" geknüpftes, das sind Fragen untergeordneten Belanges, worüber die Meinungen differiren. Da ich aber nicht einsehe, wie sie aus dieser Schriftstelle, welche die einzige einschlägige ist, sollten erledigt werden können, und da die Aeußerungen der Väter hierüber für uns nicht maaßgebend sein können, weil sie keine andere authentische Documente vor sich hatten als wir, und ihre betreffenden Ansichten nur Privatmeinungen sind: so lassen wir solche auf sich beruhen. So hätten wir das Gelübde festgestellt, dürfen nun aber um aufrichtig zu sein, die Bedenken nicht verhehlen. —

Es wird nämlich Jedermann mit der Einrede bei der Hand sein: Gelübde ewiger Keuschheit, ist bald gesagt, und unter Christen sehr geläufig, bei Maria aber wäre eine solche Annahme gänzliche Verkennung des Standpunktes. Maria wußte doch zum voraus nicht um ihren hohen Beruf; sie war eine hebräische Jungfrau, und wenn auch noch so ausgezeichnet, doch nach den Ideen, Sitten und

Anſichten ihrer Zeit zu beurtheilen. Gottverlobte Jungfrauſchaft iſt aber keine Tugend des A.-T., iſt für jene Zeit ſchlechterdings beiſpiellos, ſo ſehr, daß Virginität, nämlich Eheloſigkeit und dann auch Unfruchtbarkeit, des Weibes bekanntlich für ein Unglück, für Schimpf und Schande gehalten ward. Den Umſchwung der religiöſen Auffaſſung hat erſt das Chriſtenthum gebracht, darf alſo nicht anachroniſtiſch auf Maria übertragen werden. Wie ſollen wir ein ſolches Gelöbniß, noch dazu bei einer mindeſtens Verlobten, begreiflich finden? Die Elemente dieſer Einwendung ſind wahr, und ſollen von uns nicht in Abrede geſtellt werden: erſt das Geheimniß der jungfräulichen Mutterſchaft bei der Menſchwerdung Gottes ſelbſt iſt es, das die chriſtliche Welt alle dieſe auf den Rapport der Geſchlechter bezüglichen Verhältniſſe in einem vom Standpunkte des A.-B. weſentlich verſchiedenen höhern Lichte anzuſchauen gelehrt hat. Vgl. unten 3. Abſchn. 3. Haupſt. Ich weiß daher hier nichts Anderes zu erwidern als: das iſt eben jene triviale Anſicht von Maria, welche auch bei ihr alle Verhältniſſe mit hausbackenem, philiſterhaften Maaßſtabe meſſen will. So lange man Maria nicht als durchaus ſingulär und über allen Vergleich hinaus geſtellt, von Anfang bis zu Ende unter dem Geſetze einer (wohl begründeten) Ausnahme ſtehend, anſchauen will, kommt man jeden Augenblick in Verlegenheit. Uns aber iſt eben das unausweichliche Wort der h. Schrift aus ihrem Munde: virum non cognosco ein Beweis mit, daß die gewohnten Regeln des Ueblichen und Wahrſcheinlichen bei ihr gar nicht zutreffen. Haben wir aber Mariens Sonderſtellung in der Menſchheit auch nur in etwa begriffen, dann bitte ich um Gottes willen, können wir darin etwas Auffallendes finden, daß Maria, die Mutter Gottes zu ſein erkoren, erkoren auf Grund ihrer relativen Würdigkeit, eine ſolche ſittliche Höhe und Tugend erreicht hat, welche den Standpunkt des A.-T., das die Jungfräulichkeit allerdings nicht faſſen konnte, längſt überwunden hat, und den chriſtlichen der vollendeten Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch anticipirt? Doch was ſage ich, anticipirt? Das iſt falſch, ſie ſelbſt bezeichnet eben in concreto jenen ſpecifiſch-chriſtlichen Umſchwung; es gehört nothwendig zu ihrer Stellung, daß ſie zuerſt und zwar vollkommener als Jede nach ihr den Gedanken abſoluter Jungfräulichkeit verwirklicht. Wer das nicht einſieht, der iſt ein Klotz. Das Gegentheil muß uns nach dem im erſten Abſchnitt von uns Entwickelten von vorn herein als läſterlich erſcheinen. Allerdings war ein Keuſchheitsgelöbniß derzeit ein Außerordent-

liches, allein wer will denn das Außerordentliche nicht gerade bei Maria in der Ordnung finden? Wir ſchließen mit der Bemerkung: Mariens Virginität iſt alſo nicht bloß eine nachträgliche, gleichſam unwillkürliche — denn nach der Verkündigung verſtand ſich dieſe ſo ſehr von ſelbſt, daß ſie, dann erſt beabſichtigt, für ein großes Verdienſt kaum noch angeſehen werden könnte — ſondern ſie iſt eine, ohne Rückſicht auf den ihr verborgenen Rathſchluß Gottes frei gewählte, iſt eine abſichtliche, von Jugend auf mit der Entſchiedenheit freier Wahl dem Herrn gelobte Keuſchheit. Maria iſt alſo zeitlebens gottverlobte Jungfrau geweſen; und vorzüglich als ſolche repräſentirt ſie das myſtiſch-beſchauliche Leben; als ſolche führt ſie den Reigen h. Jungfrauen an, und wird als Regina Virginum von uns gegrüßt.

Die jungfräuliche Ehe.

§. 21.

Wir kommen zur andern Vorſtufe der jungfräulichen Mutterſchaft Mariens, der Ehe. Es muß nach Schrift- und Erblehre durchaus feſtgehalten werden, daß Maria mit dem h. Joſeph wirklich vermählt (vere maritata) geweſen ſei, mit ihm in wahrer Ehe gelebt habe. Nur verſteht ſich, daß es ſich um eine durchaus enthaltſame Ehe, oder wie der h. Auguſtin ſich ausdrückt, um ein matrimonium non cognitione carnis, sed copulatione conjugii handelt: was bis zur Geburt des Herrn vom Evangeliſten Matth. 1, 25 mit dürren Worten geſagt wird, für die ſpätere Lebenszeit von uns unten noch erwieſen werden ſoll. Dieſer Umſtand der Enthaltſamkeit bleibt hier außer Betracht. — Die Wahrheit dieſer Ehe nun wird uns bibliſch verbürgt durch den unzertrennlichen Lebensverkehr, in welchem wir Joſeph und Maria in der Jugendzeit Jeſu erblicken, z. B. bei der Schatzung, der Flucht, der Rückkehr, dem Tempelbeſuch u. ſ. w., ſo daß beide in der öffentlichen Meinung ohne allen Anſtand als natürliche Eltern Jeſu galten.

Wir ſagten, in der Jugendzeit Jeſu. Denn wenn im ſpätern Leben Jeſu Maria wieder allein zu ſtehen ſcheint, ſo kann das ſeinen Grund nur darin haben, daß Joſeph bereits frühzeitig geſtorben war; ein Umſtand, den das Wort des Herrn vom Kreuze herab: „Weib ſiehe deinen Sohn! und er (Joannes) nahm ſie zu ſich“ (εἰς τὰ ἴδια in ſein Haus) unwiderſprechlich beweiſet. Die Wahrheit der Ehe

wird uns bibliſch ferner verbürgt durch die ſtarken Ausdrücke, welche die Schrift braucht, beider Verhältniß zu bezeichnen: γυνὴ ἀνὴρ, μεμνηστευμένη, παραλαμβάνειν, διαλύειν (Luc. 1. u. Matth. 1. passim), ſogar pater tuus et ego aus dem Munde der Jungfrau ſelbſt. Luc. 3, 48. Solche Bezeichnungen können an der Wahrheit der Ehe nicht das mindeſte Bedenken übrig laſſen. Väter und Theologen ſind daher auch einſtimmig. Die Frage iſt nur, wie gleichen wir ein ſolches Verhältniß mit dem marianiſchen Gelübde, und zwar daſſelbe in ſeinen einzelnen Stadien, als Verlobung und Vermählung mit Joſeph, aus; und dann die noch wichtigere, wo iſt in der evangeliſchen Erzählung der Uebergang von dem Stande der bloß Verlobten zur wirklichen Verehelichung anzuſetzen. Von der Beantwortung des letztern iſt auszugehen, und wird der Leſer aus dem folgenden allerdings mehr exegetiſchen als dogmatiſchen Exkurs ſelbſt erſehen, daß die Frage keineswegs müßig ſei. Wie könnte uns auch irgend ein Umſtand in der Geſchichte dieſer Perſonen, ein Umſtand der zudem für Schrifterklärung und anſchaulichere Auffaſſung des Hergangs bei jenem Geheimniſſe, das Himmel und Erde verbindet, nicht ohne Belang iſt, gleichgültig laſſen? Zur Beantwortung dieſer Frage muß vorerinnert werden, daß die zeitliche Aufeinanderfolge in der evangeliſchen Erzählung offenbar dieſe iſt: Zuerſt die Verkündigung des Engels; darauf Abreiſe der Gottesmutter zur Verwandtinn Eliſabeth und Heimſuchung; dann dreimonatliches Verweilen in derem Hauſe, nun Rückkehr in die Heimath (ſo weit Luc. 1); hier erfolgt dann die Scene, welche Matth. 1, 18 ff. beſchreibt. Ich darf bei meinen Leſern vorausſetzen, daß ihnen beide Berichte ad verbum gegenwärtig ſeien. Der Fragpunkt beſtimmt ſich nun näher dahin: war Maria bei der Verkündigung des Engels bereits wirklich Vermählte Joſephs, oder bloß ſeine Verlobte (Gattinn oder Braut); und, wenn dies, bezeichnet nicht eben die Scene bei Matth. den Anfang der Ehe. Die Entſcheidung iſt äußerſt ſchwer, aus einem doppelten Grunde. Einmal ſind die Ausdrücke, welche in beiden Berichten nach Urtext und Vulgata vorkommen, ſo geartet, daß ſie nicht nothwendig das eine oder das andere Verhältniß bezeichnen: desponsata, μεμνηστευμένη; vir ejus ἀνὴρ αὐτῆς; conjux γυνὴ, διαλυσαι dimittere, παραλαμβάνειν accipere können in der That in beiden Stellungen gebraucht werden, andere wie συνελθεῖν convenire ſind überhaupt zweifelhaften Sinnes. Dann iſt aber zweitens der thatſächliche Unterſchied zwiſchen einer jungfräulich enthalt-

samen Ehe und dem Stand der Verlöbniß, welche im Orient und bei den Juden weit mehr, denn bei uns, als ein öffentlicher Akt und mit weit strengern Augen angesehen wird, ein geringer, fast verschwindender. Die einzig haltbare Differenz wäre wohl der Uebergang aus dem elterlichen Haus in das des Mannes, wodurch die individua vitae societas erreicht wird. Wenn etwas, kann nur dieser Umstand den Maaßstab abgeben, obschon vielleicht auch dieser nicht entscheidet, da Einige z. B. der h. Chrysostomus, der Meinung gewesen, daß damals auch wohl bloß Verlobte zusammen gewohnt hätten; was mir indeß in Anbetracht der Sitten des Orients nicht scheint. — Die Theologen selbst theilen sich nun in der Beantwortung unserer Frage in zwei, fast gleich achtungswerthe Partheien. Eine große Anzahl Väter und die spätern Theologen der mittlern Zeit sämmtlich sind der Ansicht, daß Maria bereits bei der Verkündigung die — selbstverstanden jungfräuliche — Gattinn Josephs gewesen. Eine Reihe anderer Väter, der Zahl nach kleiner, aber unter ihnen große Namen, und die neuern Exegeten vorwaltend, glauben, daß Maria, wo sie des Herrn Mutter ward, bloß Verlobte gewesen, der Anfang der Ehe dann, was sich von selbst macht, durch die Erzählung bei Matthäus bezeichnet werde. Die Sache ist offenbar ein locus liber. Beide Ansichten haben ihre Vorzüge, aber auch ihr Bedenkliches, wie sich aus folgender Prüfung ergeben wird.

a. Worauf die Theologen der ersten Meinung, und mit Fug, so viel Gewicht legen, ist die providentielle Absicht Gottes, warum der Sohn von einer Jungfrau, welche in einem Verhältnisse zum Manne stand, sollte geboren werden. Nebenabsichten, wie die Sorge für das Leben und die Erhaltung des Sohnes und der Mutter, die äußere Bürgschaft für die Jungfräulichkeit der Geburt u. dgl. liegen eben so sehr auf der Hand, als unserer Untersuchung hier fern. Von jeher hat man aber diese Anordnung Gottes hauptsächlich motivirt gefunden durch seine Fürsorge für die öffentliche Ehre der Mutter und auch die Reputation des Sohnes selbst; oder wie Augustin schon sich ausläßt, der Sohn Gottes hat lieber gewollt, daß die Uebernatürlichkeit seiner Geburt ignorirt, als daß an der Ehre seiner Mutter vom Publikum gezweifelt werde. Auf außereheliche Mutterschaft stand die Todesstrafe der Steinigung. Auch würde das Volk, das ein solches Geheimniß nicht faßte und glaubte, gewiß das größte Hinderniß darin gefunden haben, einen mit der nota infamiæ Bezeichneten als seinen Messias anzuerkennen. Nun dieser Grund ist

klar; und die göttliche Abſicht ſo wohl erreicht, daß von dieſer Seite die ärgſten Feinde Chriſti nichts aufzutreiben wußten (in den Evangelien, die ſpätern Schmähungen des Talmud knüpfen nur an das kundgewordene Geheimniß an), und Jeſus beim Volke durchweg als natürlicher Sohn Joſephs galt. Wenn dem aber ſo iſt, dann mußte, ſagt man, Maria wo ſie den Herrn empfing, bereits allgemein anerkannte Gattinn Joſephs ſein; denn drei Monate nachher — und ſo lange blieb ſie im Hauſe ihrer Baſe — war es, da ihre Schwangerſchaft nach Matth. 1, 18 bereits ſichtbar geworden, für den öffentlichen Leumund ſelbſtredend zu ſpät, und jene Abſicht Gottes nicht mehr zu erreichen. Hierauf fußt die ältere Anſicht, und hält ſtrenge daran feſt. Das Einzelne wird dann alſo geordnet. Bei Lucas heißt Maria allerdings eine desponsata, *μεμνηστευμένη*; allein obwohl ſeltener, wird dieſer Ausdruck nachweislich auch für die wahre Ehe gebraucht (wie bekanntlich lat. sponsus allerdings beides bedeutet), und hat ihn der Evangeliſt nur gewählt, um jeden Gedanken an den usus matrimonii fern zu halten. Bei Matth. 1, 18 bezeichnet dann das priusquam convenirent, nicht den Uebergang in Joſephs Haus und die beginnende Ehe (denn dort war ſie ſchon bei der Verkündigung, ſo daß das große Geheimniß in der Behauſung Joſephs vor ſich gegangen) ſondern daſſelbe mit cognoscere (aus dem priusquam ſoll aber nicht folgen, daß es ſpäter geſchehen. Vgl. unten). Das Wort des Engels l. c.: noli timere accipere Mariam conjugem tuam.... heißt nicht: ...„Maria als deine Gattinn zu dir zu nehmen," ſondern: „als Gattinn" behalten, acceptam retinere. cf. Maldonatus z. d. St. Ja man fragt wohl: wie kann von einem dimittere *διαλυσαι* ibid. derjenigen die Rede ſein, die erſt in dieſem Augenblicke ſeine Gattinn werden ſoll, noch aber bloß ſeine Verlobte iſt?. Nur eine Gattinn entläßt man, keine Braut; Maria war alſo erſteres bereits, und ward es nicht in dieſem Momente. — Wir geben nun gern zu, daß dieſe Darſtellung des Ganzen möglich iſt, obſchon der erſte Eindruck beider Scenen bei Luc. und Matth. unleugbar ein anderer iſt, wie wir bei Prüfung der andern Meinung zeigen werden. Doch wir laſſen dies hingehen. Nun aber kommt erſt die eigentliche Schwierigkeit, an der dieſe Darſtellung leidet: wir dürfen ſie, wollen wir gewiſſenhaft verfahren, nicht verhehlen. Es iſt nämlich nun die Annahme gefordert, daß nicht nur Maria, ſondern beide als wirklich Vermählte, im Augenblick der Verkündigung das Gelübde der ehelichen Enthaltſamkeit

feierlich und förmlich, weil gegenseitig, abgelegt gehabt haben müssen; denn wie kann sonst die Vermählte sagen: Virum non cognosco. Und die Anhänger dieser Darstellung verstehen sich ausdrücklich dazu. In Anbetracht aber der Zeiten und Sitten, der Umstände und Personen, ist eine solche Annahme auf dem Boden rein-biblischer Untersuchung (andere Nachrichten sind durchaus nicht verbürgt), um nicht mehr zu sagen, eine sehr kühne. Verstehe man uns recht. Später, nachdem Joseph durch den Boten des Himmels vom Geheimniß unterrichtet worden, hat absolute Enthaltsamkeit, selbst das Gelöbniß derselben, auch seinerseits, nicht das geringste Bedenken mehr. Allein vorher, bei ordentlich eingegangener Ehe, nicht etwa bloß Enthaltsamkeit, welche sich von selbst macht, sondern feierlich gelobte! Ist schon religiöse Virginität über den Gesichtskreis des A.-T. weit hinaus, so müssen wir eine Verehelichung mit ausdrücklichem Gelöbniß der Enthaltsamkeit derzeit für durchaus unerhört erklären. Bei Maria werden wir zwar gern das Außerordentliche glauben, aber auf Seiten Josephs? Zwar gibt ihm der Evangelist das Prädikat des „Gerechten" und wir wollen gern glauben, daß hiermit auch damals schon ein hoher Grad alttestamentlicher Vollkommenheit und Biederkeit bezeichnet wurde. Aber das kann nicht genügen. Joseph weiß nicht nur nach Matth. 1 bis zur Botschaft des Engels an ihn, nichts von dem Geheimniß, das vor sich ging, sondern er ist noch so weit zurück, daß er sogar an der Treue seiner Braut oder Gattin wenn nicht zweifeln, doch Bedenken haben kann; denn was anders können die Worte des Evangelisten: noluit eam traducere und der Plan sie zu entlassen, bedeuten*)? Von einem solchen und überhaupt wohl von einem Manne, der Mensch war wie Andere, läßt sich bevor er eingeweiht war, so Außerordentliches damals nicht erwarten. Das wird der Unbefangene zugeben müssen. Die Sage freilich weiß hier durch allerhand außerordentliche, vorläufige Vorgänge nachzuhelfen; allein sie ist nicht authentisch und trägt in diesem Punkte sogar die

*) Es ist nur Befangenheit, wenn man aus den Worten: cum esset justus, noluit eam traducere cet. gewaltsam jede Hindeutung auf einen Zweifel an der Treue Mariens abweisen möchte. Wenn Jos., uneingeweiht in das Geheimniß, auch eine noch so hohe Vorstellung von der Tugend seiner Verlobten hatte, wie ist es anders möglich als daß er, da der Schein laut gegen sie sprach, anfangen mußte an ihr irre zu werden. Dadurch wird auf Niemand Schatten geworfen, und — Gott ließ diese Trübung nur zu, um eben Joseph ins Geheimniß einzuführen.

Spur abſichtlicher Erdichtung an der Stirn. Sie hat nämlich, gewiß, weil man das Mißliche obiger Annahme fühlte, Joſeph zu einem 80jährigen Greiſe gemacht, dem das Mädchen von 14 Jahren dann nur zur väterlichen Obhut überliefert ſei, ſo daß es von Anfang an auf nichts, als väterlichen Schutz, abgeſehen geweſen. Indeß dieſe Erzählung (aus einem Briefe des Evodius, 2. Biſchofs v. Antiochien) iſt offenbar apokryphiſch; indem ihr Inhalt ja die oben erwähnte Abſicht Gottes, welche die Hauptſtütze dieſer Anſicht iſt, unerreichbar macht. Joſeph muß gerade auch nach dieſer Anſicht als ein Mann im blühenden Alter, und darf nicht als ein abgelebter Greis angeſehen werden; weshalb die gewöhnlichen bildlichen Darſtellungen Joſephs für verfehlt erklärt werden möchten*). — Dies iſt das große

*) Einige, dieſer erſtern Vorſtellung huldigende, Theologen gehen betreffs Joſephs noch viel weiter, und entwickeln über Joſephs Vaterſchaft zum Herrn recht eigenthümliche Ideen. Dieſelbe ſoll nicht ſo äußerlich gefaßt werden, wie gewöhnlich geſchieht. Bloßer Nähr- und Pflegvater Chriſti konnte Joſeph werden, wenn er auch ſeiner Mutter dem Blute nach ganz fremd war und blieb. Nun war aber Joſeph, als Maria den Herrn empfing, bereits wahrer und rechtmäßiger Gatte der h. Jungfrau; Maria empfing den Sohn alſo in ihrer ehelichen Verbindung mit Joſeph. Sohin war in gewiſſem Sinne der Herr eine, wenngleich durch göttliche Dazwiſchenkunft vermittelte, rechtmäßige Frucht ihrer Ehe, und Joſeph war der rechtmäßige, ſogar (wenn man will) wahre Vater Chriſti, obgleich er ihn nicht gezeugt. Denn es kann doch nicht geleugnet werden: der wahre Gatte der rechtmäßigen Mutter des rechtmäßigen Sohnes iſt des letztern legitimer Vater. Oder mit andern Worten: Joſeph wahrer Gatte Mariens, Maria wahre Mutter Jeſu; durch Vermittlung der wahren Mutterſchaft Mariens mußte auch zwiſchen Joſeph und Jeſus ein wahres, reales und nothwendiges Verhältniß geſetzt werden; kein bloß äußerliches, willkürliches. Oder auch von einem noch höhern Geſichtspunkte: Indem der h. Geiſt die Jungfrau überſchattete, vertrat er bei Jeſus Vaters Stelle, bei der Jungfrau Mannes Stelle, d. h. ſpeciell doch Joſephs Stelle, weil er einzig der rechtmäßige Mann Mariens war. Das Band der, auch ganz enthaltſamen, Ehe iſt ein ſo tiefes, alle Verhältniſſe durchdringendes, daß der h. Geiſt indem er eine wahre Gattinn überſchattete, es achten mußte, daher den rechtmäßig ihr Verbundenen nicht vollends übergehen konnte. Man ſieht, es kommt eine Vaterſchaft heraus ganz ſonder gleichen, für die wir keinen Namen haben. Man könnte ſie gegenüber der gemeinen Bluts-Vaterſchaft eine Affinitäts-Vaterſchaft nennen. Allerdings würde, ſo angeſehen, das etwas auffallende Wort der Mutter im Tempel zum wiedergefundenen Sohne: Pater tuus et ego einen tiefern Sinn haben, als man gewöhnlich glaubt. — Man ſieht, es iſt darauf abgeſehen, von der Glorie des Geheimniſſes auch ein Streiflicht auf den h. Joſeph fallen zu laſſen. Unter Vorausſetzung der Richtigkeit

Bedenken, welches sich der ältern Ansicht entgegenstellt, und was sich von dem Standpunkte der h. Schrift aus schwerlich wird heben lassen. Allerdings kehrt ähnliche Schwierigkeit auch bei der zweiten Ansicht wieder, allein sie ist dann minder groß, weil sie mehr auf Seiten Mariens sich stellt, wo Außerordentliches in der Ordnung.

b. Prüfen wir die zweite Vorstellung. Maria ist hiernach bloß Verlobte Josephs bei der Verkündigung; der Anfang des ehelichen Verhältnisses beginnt drei Monate später bei Matth. 1, 18. Zunächst scheint es doch, als wenn diese Darstellung mit der evangelischen Erzählung mehr harmonire. Wer Luc. 1, 27: ad virginem desponsatam viro, cui nomen erat Joseph, lieset, wird, wenn er ohne vorgefaßte Meinung ist, sicher eher an eine Verlobte als eine Verehelichte denken. Das liegt nicht in dem einzigen Worte desponsata, sondern in der ganzen Darstellung. Auch macht die Scene offenbar den Eindruck, daß sie nicht in dem Hause Josephs, sondern in der einsamen Wohnung der Jungfrau vor sich gegangen. Warum hier überall keine Spur von Joseph, warum sofortige Abreise zur Verwandtinn, mit dieser sich zu besprechen über die großen Dinge, von denen das Herz voll war, wenn sie bereits als Gattinn im Hause Josephs wohnte? Bei Matth. 1, 18 ff. aber ist der natürliche, von selbst sich bietende Sinn des priusquam convenirent cet. „bevor Maria als Frau ins Haus eintreten sollte;" die Mahnung des Engels noli timere accipere Mariam conjugem tuum heißt nun weit wortgemäßer: „Maria als Weib zu dir zu nehmen." Und das dimittere (vgl. oben) von einer Verlobten zu gebrauchen, welche im Begriffe steht Gattinn zu werden, hat besonders nach hebräischen Begriffen, welche den Brautstand dem ehelichen fast gleich stellten, und Versündigung in demselben als Ehebruch bestraften, nach meiner Ansicht gar kein Bedenken. Ueberhaupt, wer die Worte in beiden Berichten unbefangen erwägt, den wills bedünken: beim ersten ist Maria Verlobte, beim zweiten soll sie eben Gattinn werden. Die eben berührte Schwierigkeit ist aber bei dieser Auffassung leichter zu lösen. Maria hatte, und bei ihr fällt es nicht auf, jungfräuliche Keuschheit von Jugend auf gelobt. Als sie nun die Jahre der Reife erreicht, ward sie nach Landessitte mit Joseph verlobt. Man muß aber wissen,

---

der erstern Vorstellung tadeln wir das nicht; obwohl uns diese Darstellung überschwänglich und wenig begründet scheint. Jedenfalls ist Josephs Verhältniß zum Herrn mit dem Mariens gar nicht zu vergleichen.

im Orient thun das die Eltern, oder nächſten männlichen Verwandten, und die Tochter ſelbſt hat wenig, oft gar keinen Antheil daran. Maria alſo *hatte* ſich nicht ſowohl verlobt, ſondern ſie *war* verlobt von ihren Eltern oder ihren Anverwandten, falls jene, wie wahrſcheinlich, bereits mit Tode abgegangen waren. Maria mußte ſich (Jeder ſieht, warum?) fügen, und konnte immerhin noch zu Gott hoffen, daß aus der wirklichen Verehelichung nichts werden würde, daß ſie im ſchlimmſten Fall, da ſie ſich gewiß Gott mit ihrem Gelöbniß gänzlich in die Arme geworfen, den Bräutigam zur Continenz werde bewegen können. Wenn wir noch hinzunehmen, daß nach dem vorigen §. es kein Bedenken hat zu ſtatuiren, ihr Gelübde ſei ein conditionales geweſen (nämlich im Falle ſie klar erkenne, daß ſelbes Gottes Willen nicht genehm, ſolle es ungültig ſein, und ſie wolle ſich den Verhältniſſen fügen), ſo ſcheint die größe Bedenklichkeit überwunden. Unter dieſer Auffaſſung bekommt Mariens Einrede an den Engel folgenden, ganz beſtimmten Sinn: „Ich heiße zwar Verlobte eines Mannes; aber ich habe das, hoffentlich doch Gott genehme, Gelöbniß abſoluter Enthaltſamkeit abgelegt. Bringſt du mir die für mich allerdings traurige Nachricht vom Himmel (denn ſie erkannte in dieſem Augenblick den Himmelsboten), daß Gott es anders geordnet hat, und ich mich fügen ſoll?“ Da freilich erhält ſie die freudenreiche Botſchaft, daß ſie nicht nur ihre Jungfräulichkeit werde unverletzt bewahren dürfen, ſondern daß ſie die Erkorne, Gottes Mutter zu werden. Bei ſolcher Nachricht konnte Maria denn auch nicht mehr zweifeln, daß Gott ſie unter ſeine ſpecielle Obhut genommen, daß er ſchon für Alles Sorge tragen werde; wie denn auch geſchehen. Ich denke, unter dieſer Vorausſetzung ſind erſt die Worte Mariens ſo recht zu begreifen, jedenfalls geben ſie ſo einen guten Sinn. Dies läßt ſich zu Gunſten der zweiten Vorſtellung beibringen. Ich ſage nun nicht, daß dieſe Ausgleichung der Verhältniſſe mich vollends befriedigt; aber ſie mindert wenigſtens die oben erörterte Schwierigkeit. Dagegen theilt ſie den erſten Vorzug nicht in gleichem Maaße mit der ältern Vorſtellung. Wenn Maria ihren Bräutigam Joſeph erſt drei Monate nach ihrer Empfängniß *in einem öffentlichen Akte* ehelichte, wie war da vor den Augen des Volkes der Mutter Ehre geſchützt, und wie konnte Jeſus als ein in rechtmäßiger Ehe von beiden gezeugter Sohn öffentlich gelten? Darauf weiß ich freilich nichts anderes zu entgegnen, als daß man vielleicht damals zwiſchen Brautſtand und Eheſtand in der öffentlichen Meinung nicht

so genau unterschied. Zwar, berichten die Rabbinen, ward ein Vergehen des Bräutigams mit der Braut wohl für ein geringeres Verbrechen angesehen als unter völlig ledigen Personen, aber es galt immer doch noch für straffällig, und ward mit Geißelstreichen gezüchtigt. Allein wenn es damals auch nur Ausnahmsweise vorkam, daß Brautleute im Hause zusammen wohnten, so konnte Joseph den Akt der Vermählung geheim halten, oder nur unter Mitwissen socher Personen abmachen, welche in das wunderbare Geheimniß eingeweiht waren; es mochte somit der Uebergang von dem Braut- in den Ehestand in einzelnen Fällen gar nicht offenkundig werden; und wohl mochte so Maria bereits drei Monate früher für Josephs Gattinn gelten, wenngleich sie derzeit bloß Verlobte war und ihre Verehelichung erst später erfolgte. Ich muß freilich hier gestehen, daß dies Expediens mir nicht vollkommen genügt.

So haben wir gewissenhaft nach der biblischen Erzählung die Vortheile und die Nachtheile beider Ansichten vorgetragen, autoritativ ist die erstere am besten begründet; doch steht auch die letztere kirchlich vollkommen frei. Wir lassen dem Leser die Wahl; nur wer eine wahre Ehe so wie ein wahres Gelübde selbst, bei Maria angreift, handelt verwegen. Vielleicht ließe sich (so Petavius: de Incarn. lib. 14 cap. 3) noch ein Mittelweg zwischen beiden Ansichten einschlagen; die Annahme, daß Maria bei der Verkündigung allerdings nur Verlobte sei, darauf aber baldigst mit Joseph ehelich verbunden wird. Allein auch dieser führt nicht recht zum Ziele. Nicht nur wird in diesem Falle von der Verehelichung selbst nichts in den Evangelien berichtet, es fehlt dann nach der biblischen Erzählung der Raum für die Vermählung. Die Verkündigung nämlich erfolgt im sechsten Monat der Empfängniß Elisabeths Luc. 1, 26; Maria bleibt drei Monate im Hause ihrer Base d. h. bis zur Geburt Joannis. (So gibt es wenigstens der Contert. Später kann die Vermählung auch nicht wohl erfolgt sein; denn nun tritt Matth. 1, 18 ein.) Sie muß also nach diesem Calcül sofort nach der Verkündigung aufgebrochen sein zur Verwandtinn. Wenn nun auch durch die Annahme, daß die Zahlen nur als ungefähre gelten sollen, sich ein Verzug von einigen Tagen nach der Verkündigung in Nazareth, herausbringen läßt: so sieht doch Jeder, wenn die Feier der Vermählung in diese Frist soll verlegt werden, wie unpassend es ist, daß die Neuvermählte sofort ins Gebirge Juda verreiset, also den Gatten verläßt, und ohne seine Begleitung: zumal der Evangelist v. 39 so eng an v. 38 (Luc. 1)

anzuſchließen ſcheint, daß Niemand ein ſolches Interſtitium hier ſuchen dürfte. So können wir uns auch mit dieſem Auswege nicht befriedigt erklären.

Da es ſich um *Mariens* Lebensgeſchichte handelt, ſo war uns der kleinſte Umſtand von Intereſſe. Indem wir ſohin die möglichen Vorſtellungen über den Verlauf ihrer Lebensgeſchichte, wie das Gelübde vor Gott, die Verlobung mit dem Manne, ihre Empfängniß vom h. Geiſte und ihre Vermählung, zeitlich in einander greifen und ſich ausgleichen mögen, fernerer Forſchung (eigener und des Leſers) anheim geben, müſſen wir aber auf die beiden erörterten Thatſachen *ſelbſt* mit Nachdruck beſtehen. Wie Maria eine dem Herrn auf ewig geweihte Jungfrau geweſen, ſo iſt ſie wahrhafte Gattinn Joſephs des keuſchen Gatten, geweſen. Als ſolche vorzüglich repräſentirt ſie die andre, thätige Seite des Lebens, und iſt auch darin für ihr Geſchlecht das abſolute Muſter und Vorbild, mit alleiniger Ausnahme des Gebrauches der Ehe, von dem allerdings bei ihr nicht Rede ſein darf. Dieſer iſt aber bei der Ehe ſo wenig weſentlich, daß der Mangel deſſelben nicht hindert, Maria auch als den muſtergültigen Typus aller Ehefrauen zu verehren. Ihre übernatürliche Mutterſchaft bekommt durch ihre Frauenwürde erſt ihr rechtes Vollmaaß; denn nun iſt ſie nicht nur *mater*, ſondern auch *matrona* im echtrömiſchen Sinne des Wortes. Es ſpricht für ſich, daß es nach Mariens Stellung in der Heilsökonomie für ihr Geſchlecht keinen Hauptberuf geben darf, in dem ſie nicht als unerreichbares Muſterbild angeſehen werden dürfte. Vgl. 3. Abſchn. 4. Hauptſt. §. 36.

Der Moment der Inkarnation.

§. 22.

Wir werden dieſe Präliminarien ſchließen mit einigen dogmatiſchen Notizen über die viel genannte Verkündigung ſelbſt. Allerdings hoffe ich, daß das Voraufgehende ſchon einen Beitrag zum tiefern Verſtändniß dieſer herrlichen Scene, die von jeher den Lieblingstraum des chriſtlichen Künſters gebildet hat, geliefert haben werde. Allein wir können uns von ihr nicht trennen, ohne noch Einiges nachzutragen; um ſo weniger, als in der Verkündigungsſcene der hohe, ewig denkwürdige *Moment der Inkarnation* ſelbſt eingeſchloſſen iſt. Auf ein *Zweifaches* möchte ich das Augenmerk des Leſers lenken, auf die *handelnden Perſonen* (d. i. die geſchöpf-

lichen) beim Akte ſelbſt und auf den zeitlichen Augenblick des Vollzuges des Geheimniſſes, das unter allen hiſtoriſchen Geheimniſſen (die Trinität iſt ewig) das Centrum bildet. a. Was Maria anbelangt, ſo bleibt uns, um ihr Bild zu vervollſtändigen, nur noch die Frage nach ihrem Alter übrig. Auch hier läßt die Natur der Sache nicht lange zweifeln. Nach Landesſitte wurden die hebräiſchen Mädchen äußerſt frühzeitig verlobt, und, da die Reife nach gemeiner Schätzung mit dem zwölften Jahre eintrat, im Alter nach zurückgelegtem zwölften Jahre, ſofort vermählt. Längerer Aufſchub galt ſogar für ſtraffällig. Da bei Maria in dieſer Beziehung die Landesſitte den Ausſchlag gibt, ſo würden wir von vorn herein für dies Alter ſtimmen müſſen. Bis zum 13—14. Jahre läßt ſich das Alter unſchwer ausdehnen, da Vorbereitungen zu dieſem Geſchäfte gewiß einige Zeit erforderten. Das Alter von 14 Jahren — die chronologiſche Angabe bei Nicephorus 2, 3 führt bis ins 15. als den äußerſten Termin — wird nun in allen Sagen und Legenden, ja in der eigentlichen Ueberlieferung ſo durchgängig beſtätigt, daß darüber kein Bedenken ſtattfinden kann. So war denn in der That Maria, als ſie die Mutter des Sohnes Gottes ward, noch ſehr jugendlich, eine wahre puella: venter puellæ bajulat secreta quæ non noverat. (d. h. erſchöpfend begriff). Darnach würden unſere bildlichen Darſtellungen der Verkündigung — zu denen bekanntlich die eminenteſten Kunſtwerke gehören — ein zu hohes Alter bei der h. Mutter anſetzen. Allein dies war durch die Kunſt geboten, und die ideale Wahrheit iſt durch ſolche Darſtellung nicht verletzt. Ein Mädchen von 13—15 Jahren iſt bei uns ein baares Kind, daher für den künſtleriſchen Ausdruck der jungfräulichen Mutter offenbar ungeeignet. Im Orient und im tiefern Süden reift das Mädchen weit frühzeitiger; im Alter von 15 Jahren iſt die Tochter eine Jungfrau in voller Blüthe. Mehr ſoll auch durch die Beſtimmung des Alters der Mutter für unſere Anſchauung nicht erzielt werden, als daß wir ſie uns in der erſten Reife zu denken haben, wo die Knospe eben zur erſten vollen Blüthe aufbricht, und das Inkarnat der Unſchuld auf die Wangen treibt. — b. Was dann ferner den Engel anbetrifft, ſo iſt ſein Auftrag offenbar, die Einwilligung zu der Maria zugedachten Würde, das Ja-wort von ihren jungfräulichen Lippen zur übernatürlichen Mutterſchaft einzuholen. So fern daher die Menſchwerdung als eine Vermählung Gottes mit der Menſchheit betrachtet wird, iſt Gabriel der himmliſche Pronubus oder Braut-

werber im Auftrage des Sohnes Gottes. Gott wirbt um die Menſchheit, mit der er ſich verbinden will; repräſentirt iſt dieſe aber in der Jungfrau; ſie ſoll alſo, nach Sitte und Anſtand, zuvor ihre Einwilligung frei erklären, und zu dieſem Behufe wird Gabriel als der himmliſche Internuncius abgeſandt. Wollen wir die Inkarnation als Setzung des h. Geiſtes durch Ueberſchattung der h. Jungfrau betrachten, auch dann kehrt dieſelbe Anſchauungsweiſe wieder, und Gabriel handelt nun aus Auftrag des h. Geiſtes. Hiernach iſt der ganze köſtliche Dialog zwiſchen Maria und dem Engel zu beurtheilen und zurecht zu legen. Nun war aber die vorläufige Ankündigung und Einwilligung Mariens, wenn nicht geradezu nothwendig, doch im höchſten Grade angemeſſen. Vielleicht kann ohne freie Einwilligung eine wahre und volle Mutterſchaft gar nicht gedacht werden. (Wir drücken uns einſtweilen hier zurückhaltend aus; wir hoffen im Schluß§. dieſes Abſchn. zu beweiſen, daß eine ſolche ſchlechthin bei Maria nothwendig war.) Aber ſelbſt wenn es abſolut wohl denkbar ſein ſollte, daß der h. Geiſt ohne ihr Wiſſen und Wollen in ihrem Schooße wirkte und ſie zur Mutter machte: ſo begreift Jeder, wie unſchicklich, und daher im moraliſchen Sinne unmöglich, es hätte ſein müſſen, falls Maria, ohne den übernatürlichen Grund zu wiſſen, ſich ſelbſt als Mutter erfunden hätte. Die Jungfrau mußte alſo in Kenntniß geſetzt, und ihre Genehmigung mußte eingeholt werden. So hat denn Gott die Inkarnation und damit die Erlöſung des Menſchengeſchlechtes gleichſam abhängig gemacht von der, freilich von Ewigkeit infallibiliter vorausgeſchehenen, Einwilligung Mariens. So finden wir alſo Maria in ipsissimo actu zu unſerer Erlöſung freithätig mit betheiligt; allerdings mit einer Freiheit, die nach Gottes Vorausſicht und Vorausbeſtimmung unausbleiblich war, ſo daß Niemand mit dem Einfalle ſich zu behelligen braucht: Wie aber, wenn Mariens Zuſtimmung nicht erfolgt wäre?

c. Intereſſanter noch iſt die Frage nach dem eigentlichen Moment der Inkarnation. Wir müſſen zuvor bemerken, daß dieſer ein einheitlicher und ganz beſtimmt nachweislicher iſt. — Bei der Entſtehung des Menſchen iſt lange darüber geforſcht und gefragt worden, in welchem Augenblicke der fœtus animirt werde, alſo die Seele und damit erſt der ganze Menſch ins Daſein trete. Früher ſetzte man gemeinhin den 30. Tag nach der Empfängniß für die Animation an; jetzt iſt man wohl allgemein der Anſicht, daß das Embryo im Augenblick der Conception auch beſeelt ſei oder werde, obwohl noch

nicht ohne bedeutenden Widerspruch. Solches Schwanken ist nun bei der Menschwerdung des Sohnes gar nicht möglich. Die Christologie beweiset den Satz, den wir hier entlehnen: die menschliche Natur Christi konnte ihrer hypostatischen Union nicht präexistiren, sondern sie tritt erst eben durch ihr Aufgenommen-werden in die göttliche Hypostase, ins Dasein. Wo daher die menschliche Natur Christi gesetzt wird, da ist sie hypostatisch geeint. Weil nun ferner, wie gleichfalls die Christologie zeigt, die hypostatische Vereinigung der Gottheit mit dem Leibe nur mediante animâ erfolgen kann, so muß mit der Setzung des Leibes Christi sofort auch die Seele vorhanden sein. Nach der ältern, am meisten begründeten christologischen Auffassung, welche die menschliche Seele Christi nach ihrer höhern geistigen Seite, vom ersten Moment ihres Daseins an in visione beatifica sich denkt, fällt die Seele Christi, die sofort im Vollbesitz ihrer geistigen Entwickelung sich befindet, gar nicht in den Proceß der allmähligen Ausbildung. Für den leiblichen Organismus dagegen kann und muß auch eine Ausbildung zugegeben werden, welche die neuere Christologie dann sogar auf die menschliche Seele überträgt *). Allerdings wird sogar die leibliche Ausbildung von einigen Vätern und Theologen bestritten; diese wollen auch Christi Leib mit allen Theilen und Gliedmaaßen vom ersten Augenblicke an vollständig ausgebildet und entwickelt sich denken: wo dann alles Wachsthum nur eine mechanische, rein quantitative Vergrößerung wäre. Allein diese Annahme streift so nahe an Karrikatur, ist auch so fast gar nicht vertreten und begründet, daß wir sie billig nicht berücksichtigen. Für den leiblichen Organismus des Herrn vindiziren wir also eine naturgemäße, wenn gleich übernatürlich bewirkte, Fortentwickelung vom punctum saliens an, — so nennt man den Fötus im ersten Augenblicke — durch alle Stufen hindurch bis zum Christkindlein in der Weihnacht. Aber in diesem punctum saliens bereits ist die menschliche (nach den Alten vollreife, des Gebrauches aller menschlichen Geisteskräfte fähige) Seele und die Gottheit anzuerkennen. So sehen wir also, der erste Moment der Ueberschattung

*) Wir können natürlich auf diese äußerst wichtige christologische Controverse nicht eingehen; geben aber die Versicherung, daß wir persönlich uns mehr der ältern Auffassung, welche keine eigentliche Entwickelung der menschlichen Seele Christi duldet, zuneigen, und stets zugeneigt haben. Vgl. das jüngst erschienene, interessante Schriftchen von Gisbert Lieber: Ueber das Wachsthum Jesu in der Weisheit.

oder Empfängniß iſt auch der Moment der Inkarnation; und dieſen ſuchen wir. —

Wir haben ihn nach dem evangeliſchen Bericht nicht lange zu ſuchen. Bis dahin, wo im Dialog die Jungfrau zum zweiten Male das Wort nimmt v. 38 iſt in der Rede des Engels Alles noch zukünftig: „Du wirſt empfangen, Er wird Sohn Gottes genannt werden, der h. Geiſt wird über dich kommen.“ Der hehre Augenblick iſt alſo noch nicht da. Klopfenden Herzens ſuchen wir weiter. Wo finden wir ihn? Der Moment liegt in dem Ja-wort der Jungfrau: „Sieh ich bin des Herren Magd; **es geſchehe** mir nach deinem Worte!“ Es iſt geſchehen!!! Das Fiat aus dem Munde der Jungfrau iſt die Mitte der Zeiten; iſt der Wendepunkt der Weltgeſchichte; iſt der Abſchnitt zwiſchen dem alten und neuen Bunde, zwiſchen der alten und neuen Welt. So tritt das fiat aus dem Munde der ſterblichen Jungfrau jenem ſchöpferiſchen fiat aus dem Munde Gottes ebenbürtig gegenüber: durch dies die Erſchaffung, durch jenes die Erlöſung. Das fiat vollzog das größte aller geſchehenen Geheimniſſe — denn das Trinitätsgeheimniß iſt ewig und geſchieht immerdar — das fiat verband den Himmel wieder mit der Erde, das fiat iſt der Augenblick wo das Verbum caro factum est; es jauchzten die Söhne Gottes, die Heere der Himmliſchen, ſie die da gelüſtet hineinzuſchauen in den Abgrund des Myſteriums. So geſchehen (nach wahrſcheinlicher Berechnung) am 25. März acht, nach Andern vier Jahre vor unſerer Zeitrechnung. Die Stadt hieß Nazareth. Ort und Stunde weiß man nicht. Man weiſet in Nazareth auf eine Stelle hin, gezeichnet mit einem Steine, der die Inſchrift trägt: Hic verbum caro factum est. — Als Maria die Jungfrau das fiat mit zitternder Stimme ausgeſprochen, war ſie Mutter; Gottes Sohn ruhte unter ihrem Herzen, und was ſich in ihrem Schooße regte, es war das Leben des ewig Eingebornen vom Vater. So war nun ihr reiner Buſen der Schrein, welcher das köſtliche Himmelsgeſchenk barg; ſie ſelbſt ein lebendiger Tabernakel, der das gottmenſchliche Sakrament einſchloß, ſie im eminenteſten Sinne die Gottträgerinn, die θεοφόρος. Ihre Mutterſchaft war gleichſam ein fortwährender, euchariſtiſcher Genuß, eine beſtändige Communion. Denn womit anders ſollte die Verbindung der werdenden Mutter mit dem Sohne unter ihrem Herzen, der an ihrem Fleiſche ſich nährte, während er ſie mit der Fülle ſeiner Gnaden ſpeiſete, womit anders ſollte ſie, obgleich ſie gewiß eine noch weitaus

innigere war, als die eucharistische, von uns verglichen werden können, als mit dem Höchsten das wir auf Erden haben, der sakramentalen Speise, verglichen in jener Periode, wo jeder Pulsschlag des jungfräulichen Herzens das pulsirende Leben des Gottmenschen bezeichnete? Maria war der Tabernakel der gottmenschlich anwesenden Gottheit. Der Engel verließ sie, nicht ohne zuvor im mütterlichen Schooße den angebetet zu haben, der auch sein Schöpfer, Gebieter und Herr ist; daher die echtchristliche Darstellung unseres Geheimnisses den Engel mit gebogenem Knie vor Maria im Staube uns zeichnet. Eine künstlerische Anschauung, welche der dogmatischen Tiefe entbehrt, hat solche Darstellung auffallend und anstößig gefunden; allein sie ist die allein richtige und adäquate. Der knieende Engel betet nicht Maria an, sondern in ihrem Schooße den Sohn Gottes. —

Hiermit wären die Vorfragen im Wesentlichen erledigt. Wir kommen im Fortschritt der Untersuchung zur detaillirten Vereinbarung der mütterlichen Würde Mariens mit ihrem jungfräulichen Adel: dem eigentlichen Gegenstande dieses Hauptst.

Die jungfräuliche Empfängniß.

§. 23.

II. — Der erste Punkt der Vereinbarung marianischer Doppelwürde betrifft den Anfang, d. h. die jungfräuliche Empfängniß. Bevor wir zur Sache schreiten, schicken wir einige allgemeine Erinnerungen voraus.

Die Aufgabe ist, zu bestimmen, wie in den einzelnen Phasen der Mutterschaft die jungfräuliche Würde mit der mütterlichen auszugleichen sei. Es leuchtet schon hier ein, daß die Virginität das Attribut der Mutterschaft, ohne deren Wahrheit anzutasten, vielfach näher zu bestimmen, insbesondere alles Unreine und Schmutzige, das sich nach der Ursünde nun einmal angesetzt hat, auszuscheiden haben werde. Man sieht daraus, daß wir hier die Virginität nicht nach ihrer geistigen Seite betrachten, als Lauterkeit des Herzens und Unentweihtheit des Gemüthes. Um eine solche mit der Mutterwürde verträglich zu finden, ist keine weitere Erörterung nöthig; kann doch bis zu einem hohen Grade selbst im christlichen Ehestande jungfräulicher Sinn gepflegt und gewahrt werden. Auch ist über die Reinheit des Seelenspiegels der jungfräulichen Mutter im 1. Absch.

ausreichend gesprochen. Die Virginität kann weiter noch so aufgefaßt werden, daß sie eine geistige und körperliche Seite zugleich hat: dann bezeichnet sie die Abwesenheit der Libido, ohne welche, obwohl sie in rechtmäßiger Ehe an sich keine Sünde ist, nach dem Falle leider keine Empfängniß im gemeinen Sinne mehr vor sich geht. Auch diese haben wir hier eigentlich nicht im Auge; nur eine oder andere gelegentliche Erinnerung wird genügen. Wir fassen hier vielmehr die Virginität von ihrer rein körperlichen Seite, als absolute Unversehrtheit und Integrität des jungfräulichen Fleisches. Da auch die Mutterschaft zunächst ein körperliches Attribut ist: so gilt es, beide in so weit zusammenzustellen und zu vereinbaren. Es geschieht das in der christlichen Dogmatik nicht, weil die christliche Moral auf das bloß Körperliche der Sache einen so hohen, oder gar unbedingten Werth legte: unbedingten Werth hat die Virginität nur als Tugend, als innere Reinheit des Herzens; und diese kann längst verloren sein, wenn auch äußerlich noch nicht gesündigt ist. Allein, man sage was man will, jedenfalls ist auch in diesem körperlichen Sinne Virginität ein Gut, und ein Vorzug, der keine geringe Stelle in den Glorien der Mutter des Herrn einnimmt. — Wir sind gesonnen, unsern Gegenstand, so weit es die Wissenschaft erlaubt, möglichst kurz abzuhandeln. Wenn das Sprichwort sagt: „Vom Erhabenen bis zum Lächerlichen ist nur ein Schritt," so gilt hier: vom Reinsten und Zartesten bis zum Unedlen und Gemeinen ist ein geringer Abstand. Gott soll uns behüten, diesen zu überschreiten. Die Consequenz der Wissenschaft hat allerdings darauf geführt, manche Fragen, die oberflächlich angesehen nur dem Vorwitz zu dienen scheinen, anzuregen. Selbst die heiligsten Männer haben sich mit ihrer Lösung beschäftigt, und wollen wir auch keineswegs Alles billigen, so war es jedenfalls gut gemeint. Wir wollen uns mit Wenigem genug sein lassen. Indeß in dem was wahrhaft wissenswerth ist, hat der Verf. geglaubt nicht durch ein Sittsam-thun, das gar leicht in Prüderie ausartet, von der Besprechung sich abhalten lassen zu sollen. Geht der Leser mit heiligem Sinn und reiner Absicht, zu welcher der Verf. hiermit auffordert, an die Lesung des Folgenden, wird er gewiß keinen Schaden nehmen. Kinder werden ohnehin diese Schrift nicht lesen.

Die jungfräuliche Empfängniß hat sohin a. den Sinn, daß Mariens Leib in der Conception, also Ueberschattung, nicht von außen ist verletzt oder desintegrirt worden. Dogmatisches Bedenken

iſt hier gar nicht vorhanden; alle Chriſten und chriſtliche Theologen, welche und indem ſie Mariens Virginität anerkennen, behaupten eben damit die unbedingte äußere Integrität des jungfräulichen Leibes in conceptione. Wir wären ſohin mit dieſem Punkte fertig; aber zum Verſtändniß der marianiſchen Virginität in partu, muß hier bereits geſagt werden, worin dieſe Integrität denn beſtehe. Maria Virgo concepit ſoll heißen: das Siegel der Jungfrauſchaft an ihrem Fleiſche iſt durchaus nicht verletzt worden, sigillum Virginitatis (τὸ σφράγισμα παρθενίας) illæsum mansit. Daß es ein ſolches äußeres Merkzeichen, deſſen Brechung und Verletzung eigentlich die defloratio virginis iſt, gebe, kann ſelbſt nach der h. Schrift nicht geleugnet werden. Unzweifelhaft ſpricht der Geſetzgeber des A. B. von einem ſolchen Deut. 22. 13—21, wo er es בְּתוּלֵי נַעֲרָה Vulg.: signa virginitatis nennt, welche eine Frau, wo ſie fälſchlich von ihrem Manne beſchuldigt wird, daß er ſie bei der Verehelichung nicht als Jungfrau erfunden habe, zum Beweiſe ihrer Unſchuld gebrauchen ſoll. Die Sachverſtändigen, Phyſiologen und Aerzte, ſind darüber einverſtanden; nur bemerken ſie, daß daſſelbe allerdings auch wohl ohne alle Schuld, ohne copula, durch Zufall und ſonſt verletzt werden könne. Daran iſt uns hier nichts gelegen. Die körperliche Seite der Sache hat keinen unbedingten Werth, und ſtimmen wir gern der h. Jungfrau und Märtyrinn Agnes bei, welche, als ihrer Sittſamkeit das Furchtbarſte gedroht ward, ausrief: „Gott kann, wenn er will, auch davor mich bewahren; und wenn es ſein h. Wille nicht iſt, möget ihr immerhin das Fleiſch bewältigen, über den freien Geiſt habt ihr keine Gewalt.“ — Ordentlicher Weiſe aber geht dieſe Inſignie der Virginität in der erſten Beiwohnung, und unwiederbringlich, verloren. Da nun aber unſer Herr sine semine virili iſt in Kraft des h. Geiſtes von der Jungfrau empfangen worden, das Wirken des h. Geiſtes aber als ein im Innern derſelben vorgehendes jedenfalls gedacht werden muß: ſo iſt in der That auch die Vorſtellung ſehr leicht, ja von ſelbſt gegeben, daß alſo unbeſchadet wahrer Mutterſchaft dieſe leibliche Blüthe der Virginität nicht geknickt zu werden brauchte, daß die claustra pudoris virginalis intacta, und weil intacta, auch clausa permanserunt. Niemand beſtreitet das; wohl aber iſt ernſtlich beſtritten worden, ob denn auch bei der Geburt des Herrn ſelbſt, das Inſiegel jungfräulicher Würde nicht verletzt zu werden brauchte, und dort (ſ. unten §. 25.) iſt die Sache ſchwieriger. Die hier gegebene Beſtimmung

über die Empfängniß der Hochgebenedeiten findet, wie man ſieht, ihren genauen Ausdruck in dem Attribut Virgo immaculata nach dem nächſten Wortlaute. — b. Wir müſſen ferner die jungfräuliche Empfängniß als ein Vorgang im Innern des leiblichen Organismus betrachten. Wir haben früher geſagt, daß die wahre Mutterſchaft Mariens ſchlechthin fordert, daß ſie der Wirkung des h. Geiſtes in ihrem Fleiſche das ſtoffliche Subſtrat unterbreitet habe. Dieſes iſt zunächſt, wie bei jeder Empfängniß, als Geblüt, als sanguis zu bezeichnen; und ſo viel ſcheint in der That weſentlich. Die Virginität Mariens beſtimmt dies Blut nun aber näher dahin, daß es das reinſte, lauterſte Herzblut geweſen, und nicht wie die Theologen bemerken, der sanguis menstruus, jenes unſaubere, befleckte Blut, das der gemeinen Empfängniß dient. — In der That, wir können der Sache eine ernſte, wahrhaft religiöſe Seite abgewinnen: der Quell und Urſprung unſeres Daſeins und Lebens iſt ein äußerſt ſchmutziger, befleckter, getrübter — durch die Sünde. Wir ſind mit dem frommen Alphonſus Rodriguez der Meinung, daß der Menſch um zur Demuth geſtimmt zu werden, eben ſo wohl wie auf das Ende ſeines Lebens, die Verweſung und den Moderduft des Grabes nnd den Fraß der Würmer, auf den Anfang deſſelben hingewieſen werden mag, daß er nur an die sordes conceptionis und nativitatis suæ erinnert zu werden braucht, um ihm, dem Erdenwurme, der aus Fäulniß entſtanden und in Verweſung vergehen wird, jeden Stolz gründlich zu verleiden. Freilich iſt es ſo Gottes und der Natur h. Ordnung; und wer leichtſinnig über ſolche Dinge denken und ſprechen könnte, den müßte der Fluch des Frevlers gegen die gottgewollte Ordnung treffen; aber es fördert allerdings, auch in ſolchen Gedanken eine Weckſtimme zur Verdemüthigung zu finden. Zur Sache. — Bei Maria ward nun zwar die Ordnung der Natur nicht eingehalten; nur was der Mutterwürde weſentlich iſt, das jedoch muß anerkannt werden. Da nun die Verunreinigung des Blutes im mütterlichen Prinzip, ſicher nur Folge der Erbſünde, und es gewiß für die Mutterſchaft Mariens nicht weſentlich iſt, daß das Blut, aus dem der h. Geiſt den Leib des Herrn gebildet, ein sanguis menstruus ſei: ſo iſt jene allgemeine Anſicht der Theologen damit gerechtfertigt. Dagegen andererſeits erfordert es die Wahrheit der Mutterſchaft allerdings, daß die Stätte des jungfräulichen Leibes, in welcher der h. Geiſt das Geheimniß auswirkte, nicht die Herzgegend ſei, ſondern der Schooß d. h. genauer die Matriz.

So mußte, und es ist wirklich geschehen, zur Zeit des bekannten Cajetan, der darüber berichtet, in Rom eine Meinung als häretisch verworfen werden, die nämlich, daß „Maria ihren göttlichen Sohn aus drei der reinsten Tropfen ihres Herzblutes in der Herzgegend empfangen habe.“ Damit kann eine wahre Mutterschaft nicht mehr bestehen. Die Vorstellung, welche wir uns zu bilden haben, wird also ungefähr diese sein müssen. Jene die h. Jungfrau überschattende Kraft des h. Geistes entnimmt aus der Mitte des reinsten Blutquells, dem Herzen, den stofflichen Blutheil, und versetzt ihn in den jungfräulichen Schooß; hier nun, als in der Stätte der Empfängniß, bildet sie aus demselben das (um mich so auszudrücken) erste stamen, den Grundstock zum sakrosankten, anbetungswürdigen Leibe unseres Herrn. Die eigentliche Aktivität, (Mutter-) Thätigkeit der h. Jungfrau dabei ist keine andere, als eben ihr Ja-wort, das fiat, welches den Moment bezeichnet; und das Ja-wort nur der Ausdruck ihres Glaubens. Das ist der Sinn der Rede, wenn einzelne Väter sich ausdrücken: Maria habe den Herrn durch den Glauben ohne fleischliche Beiwohnung empfangen, was vor Allem nicht im doketisch-spiritualistischen Sinn mißzuverstehen ist. Dasselbe will die im Mittelalter übliche naive Anschauungsweise, Maria habe den Herrn durchs Ohr empfangen. Auf die tiefere Bedeutung dieser marianischen Mitwirkung im Augenblicke der Empfängniß kommen wir zurück. — c. Endlich um die Wahrheit einer jungfräulichen Empfängniß allseitig festzustellen, muß noch erinnert werden, daß selbstredend die Ueberschattung durch den h. Geist ohne alle libidinöse Regung vor sich ging. Viele der h. Väter, so Augustin, haben den Ausdruck obumbrare dahin gedeutet; die Ueberschattung wäre gleich Abkühlung, das refrigerium spiritus s.; und stände als solches dem ardor oder æstus libidinis bei der gemeinen Conception entgegen. Wir haben freilich früher geglaubt, den sprachlichen Ausdruck anders erklären zu sollen; indeß die Sache spricht für sich selbst. Von Libido keine Spur beim zarten Geheimniß! Damit soll aber keineswegs gesagt sein, daß Maria im Momente ihrer Begnadigung nicht auch ein körperliches Gefühl ihrer beginnenden Mutterschaft gehabt habe. Wie wäre das anders gedenkbar? Mit der seligsten Wonne mußte das Wirken des h. Geistes jede Fieber und Faser ihres reinen Leibes durchzucken. Es ist nur jede Spur von böser Lust fern zu denken; nicht die, auch körperliche, Empfindung der Mutterfreude zu bezweifeln. So wie die gemeine Empfängniß ein Moment thierischer

Ekſtaſe iſt, in dem der Geiſt auf den Augenblick vom Fleiſche völlig bewältigt und gleichſam abſorbirt wird, ſo daß der Menſch momentan aufhört Geiſtweſen zu ſein: ſo bezeichnet die jungfräuliche Empfängniß Mariens ohne Frage eine höhere geiſtige Ekſtaſe, ein Verklärt- und Verſchlungenſein des Fleiſches durch den Geiſt, ein Verzücktſein des ganzen Menſchen in die Lichtregion des Himmels. Sofern zum Vergleich etwa angeführt werden darf, kann, wie geſagt, nur an den euchariſtiſchen Gruß erinnert werden. So viel zur Jungfräulichkeit bei der Empfängniß.

Die jungfräuliche Schwangerſchaft.

§. 24.

III. — Es gilt, den Verfolg der Mutterſchaft mit der jungfräulichen Würde auszugleichen. Virgo in utero gestavit. Das glorreiche Roſarium commemorirt dies Geheimniß in dem zweiten Momente: Quem tu Virgo Elisabeth visitando portasti. Auch dies zweite Lehrſtück von der jungfräulichen Schwangerſchaft erledigt ſich einfach in folgender Weiſe. a. Indem, nach allgemeiner Annahme, der ſakroſankte Leib unſeres Herrn im mütterlichen Schooße durch die einzelnen Phaſen hindurch ſich ausbildete, durften — ſo fordert es Mariens Virginität — die innern Gefäße ihres h. Leibes nicht verletzt, zerriſſen, gequetſcht oder durchbrochen werden, wie das allerdings bei der gemeinen Generation geſchieht. Die gegentheilige Annahme wäre Verletzung der innern Virginität. Nun muß aber doch im Schooße der h. Mutter eine Raumſtätte für ihre Leibesfrucht hergeſtellt werden. Dies die ſcheinbare Colliſion beider Attribute. Es wäre alſo anzunehmen, daß die jungfräulichen Organe und Gefäße durch die Kraft des h. Geiſtes wunderbarer Weiſe (denn das Wunder haben wir nicht zu ſcheuen) ohne alle Läſion dahin erweitert wurden, daß ſie unverſehrt das Gottes-Kind faſſen konnten, — und dieſe Annahme ſcheint nach Matth. 1. 18 inventa est in utero habens de spiritu s. die natürlichere. Sollte dies aber phyſiologiſches Bedenken haben, ſo muß eine ſ. g. Compenetration des Fleiſches Chriſti und des jungfräulichen, angenommen werden, d. h. ſtatuirt werden, daß Beider Leib in derſelben Raumſtätte anweſend war, alſo es muß die Eigenſchaft der phyſiſchen Undurchdringlichkeit der Körper aufgehoben gedacht werden. Dieſe letztere Annahme unterliegt auch nicht dem allergeringſten Bedenken.

Die Durchdringlichkeit ist bekanntlich eine Eigenschaft der verklärten glorioſen Leiblichkeit; daher Christus nach der Auferstehung durch verschlossene Thüren hindurch geht. Die Möglichkeit also einer solchen gegenseitigen Compenetration zweier Körper ist gar nicht zu beanstanden. Ja es kann christologisch sogar darüber controvertirt werden, was dann eigentliche das Wunderbare und was das Natürliche beim Fleische Christi sei, ob der Zustand der Verklärung, in welchem physische Undurchdringlichkeit wegfällt, oder der gewöhnliche Zustand, in welchem das Fleisch als physischer Körper die gleichzeitige Anwesenheit eines andern im selben Raumtheile nicht duldet. Bei der eucharistischen Präsenz kehrt die Compenetrabilität des Leibes Christi bekanntlich wieder. Aber selbst wenn dafür ein Wunder anzunehmen sein sollte, so zeigen die angeführten Beispiele, daß es ein mögliches Wunder ist; und das ist uns genug. Das Wunderbare bei der Eucharistie ist selbst noch complicirter. Hier aber wo von Anfang bis zu Ende Alles wunderbar ist, kommt es nicht darauf an, das Wunderbare auszumerzen, sondern es gilt: Maternität und Virginität, immerhin durch Vermittlung des Wunders, so auszugleichen, daß beider Wesen gewahrt bleibt. Da wir bei der Geburt des Herrn, wenn das Dogma nicht verletzt werden soll, jedenfalls auf diese Beschaffenheit des verklärten Leibes uns zu berufen haben werden, so ist auch diese Weise der Auffassung zu empfehlen. Wie aber auch die Wahl zwischen beiden Vorstellungen ausfalle, noch ist die Virginität Mariens sarta tecta. b. Hier ergibt sich nun unter einem andern, als dem früher (§. 11. β.) ermittelten Gesichtspunkte, daß und warum die Schmerzen der Schwangerschaft, der Fluch Hevas, nach Gen. 3. „Ich will viel und groß machen die Schmerzen deiner Schwangerschaft" bei Maria nicht zutreffen konnten. Die Schmerzen dieses Zustandes haben eben ihren physischen Grund in der Verengung, Quetschung und Brechung jener Gefäße im Leibe der Mutter durch die mehr und mehr hervorwachsende Leibesfrucht. So wie die jungfräuliche Schwangerschaft diese Erscheinungen abweiset, so folgt aus der Aufhebung der physischen Ursache auch die der physischen Folgen; daher konnte Maria, als unversehrte Jungfrau, diese Mutterschmerzen nicht empfinden. Oben haben wir diese Schmerzlosigkeit als durch die Stellung Mariens im Erlösungswerke gefordert, anerkannt, hier finden wir den physischen Grund derselben. — Aber diese Prärogative Mariens hat auch noch eine ethische Seite. In ethischer Auffassung erscheinen

dieſe Mutterſchmerzen als Gegenwucht gegen die Wolluſt der Empfängniß; ſie ſind gewiſſermaßen Strafe, Buße, auch Heilmittel derſelben. So wie ſeit der Sünde die Empfängniß nicht ohne den Roſtanſatz der Luſt, ſo kann die Schwangerſchaft (und die Geburt) nicht ohne den Schmerz vor ſich gehen, der von Gott gleichſam als molimen medicatricis naturæ beigeordnet iſt*); die chriſtliche Mutter wird beides, Luſt und Schmerz, durch den Aufblick zu Gott heiligen und weihen. Allein, daß es ſo die von Gott gewollte Ordnung der Natur in statu naturæ lapsæ ſei, daß Luſt und Schmerz, Freud und Leid ſich ausgleichen, wird kein Verſtändiger bezweifeln. Da nun nach dem vorigen §. die jungfräuliche Empfängniß abſolut frei von der böſen Luſt war, ſo mußte ihre Schwangerſchaft (und die Geburt) eben ſo ſelbſtverſtanden frei ſein von der Beſchwerde, weil dieſe nun allen Sinn und Bedeutung verlieren würde. So ſteht denn die Schmerzloſigkeit Mariens beim ganzen Hergange nun allſeitig feſt: ſie hat von der Mutterſchaft den Genuß der reinſten, geiſtigſten Freude, aber, als Jungfrau, nicht den Schmerzensantheil Hevas. — c. Es könnte vielleicht dem einen oder andern der Leſer einfallen, daß in dieſer Schmerzloſigkeit eben kein unbedingter Vorzug marianiſcher Maternität zu erkennen ſei. Der Mutterſchmerz, wird Jeder geſtehen müſſen, iſt heilig und ehrwürdig. Iſt er auch ein Weh', ſo doch ein ſolches, das durch die Würde der Mutter verſüßt wird; er iſt ein ſüßes Weh. Der Aufblick zum Himmel nicht nur iſt es, der ihn heiligt, ſondern auch die Liebe zur Leibesfrucht. Dieſer Schmerz iſt es, welcher das Band der Liebe zwiſchen der Mutter und dem Kinde ſo enge ſchürzt, daß die Liebe der Mutter unter allen Arten menſchlicher Liebe die höchſte und reinſte iſt. Wenn eine chriſtliche Mutter, ſelbſt ihren herangewachſenen Sohn, der vielleicht in Gefahr ſteht, auszuarten, in feierlichem Augenblick zur Tugend anhält mit dem Hinweis auf jene mütterliche Liebe, in der ſie ihn neun Monate in Schmerz unter dem Herzen getragen: eine ſolche Mahnung kann ſelbſt beim Gefühlloſen ihres Eindruckes nicht verfehlen. So ſcheint es, würden wir die Glorien der Allerſeligſten eher verkümmern, als ſteigern, wollten wir ihr den Mutterſchmerz, aus Liebe zum göttlichen Sohne in heiligſter Geſinnung

*) Es läßt ſich nicht bezweifeln, daß beim männlichen Geſchlecht der Schmerz «der Beſchneidung an der Vorhaut» ein ſolcher poſitiver Hinweis auf die Corruption der Sünde, im A. B. ſein ſollte.

getragen, nicht gönnen. Darauf zur Antwort. Maria hat allerdings das dulcamaro des Mutterschmerzes, und zwar in einem Grade gekostet, wie keine andere Mutter. Sie hat reichlich und überreichlich den Tribut des Schmerzes an ihren göttlichen Sohn abgetragen, und ihre frühere Schmerzlosigkeit compensirt — durch ihre Compassion in der Passion des Herrn, vornehmlich unter dem Kreuze. Das ist ihr Mutterschmerz, das stabat mater; da ist sie die schmerzhafte Mutter: mater dolorosa. Den Sie hat das Leiden ihres Sohnes nach- und mitempfunden in einem Grade, wie es keinem andern Sterblichen beschieden gewesen; und wo der entseelte verblichene Frohnleichnahm auf ihren mütterlichen Schooß gelegt worden, da hat sie ihren Theil des Schmerzes, den in ihrem Schooße der Gottmensch der jungfräulichen Mutter nicht verursachen durfte, abgetragen, da wo die Weissagung Simeons vom Schwerte, das ihre Brust durchwühlen würde, in Erfüllung ging. Wir werden auf die hohe Bedeutung der Compassion Mariens zurückkommen müssen. Allein, das wird Jeder hier schon einzusehen, daß die sympathetischen Schmerzen beim Leiden und Tode des Sohnes viel edler und reiner, und darum auch verdienstlicher sind, als jene erstern Mutterschmerzen nur sein können, weil sie nämlich eine ethische Basis haben, diese letztern aber eine physische. Also die Schmerzensmutter lassen wir uns darum nicht nehmen; und die Virginität raubt uns dieselbe keineswegs.

Das jungfräuliche Puerperium.

§. 25.

IV. — Zur Vereinbarung marianischer Doppelwürde erübrigt endlich noch drittens, den partus virginalis im engern Sinn, also das jungfräuliche Puerperium, in Betracht zu ziehen. Bei diesem letzten Lehrpunkte, mit dem wir von der Verkündigung zur Weihnacht übergehen, wird die theologische Untersuchung etwas ernstlicher. Denn der Partus virgineus im vollen unverkümmerten Sinne ist auch wohl von christlichen Theologen beanstandet, ja geleugnet worden; und haben sich die Verhandlungen darüber in der Kirche von frühe an bis ins 10. Jahrh. fortgesetzt. Erst seitdem ist die volle absolute Virginität Mariens, auch in partu, von der Kirche unbestritten anerkannt. Dies ist denn auch der Grund, warum in der Kirche virgo concepit und virgo peperit so bestimmt unter-

schieden wird, und auch, so viel ich sehe, warum in der Lauretanischen Litanei die h. Mutter in zweien, Unverletztheit anzeigenden, Prädicaten von uns angerufen wird, als mater intemerata und mater inviolata, wovon das erstere sich auf die virginitas in conceptu, das andere auf die virg. in partu sich beziehen zu sollen scheint. — Der Fragpunkt ist aber folgender. Zum Wesen der Mutterschaft gehört offenbar auch die Wahrheit des Gebärens. Wenn nun das Christkind in der h. Weihnacht seinen Weg aus dem mütterlichen Schooß in ordinärer Weise gefunden, so muß dasselbe in seiner Nativität den Schooß der h. Jungfrau geöffnet haben. Denn Austritt aus dem Hause ist ohne Oeffnung der Thür nicht gedenkbar. Also uterus matris apertus, claustra uteri reserata. Diese Oeffnung ist aber, so scheint es ferner, nicht anders vorstellbar, als daß durch dieselbe jenes im Vorigen erwähnte sigillum virginitatis verletzt, erbrochen werde. Ist dem also, dann muß allerdings die absolute Virginität in diesem körperlich-eigentlichsten Sinne, als mit der wahren Mutterschaft, die um jeden Preis aufrecht zu erhalten, unverträglich, negirt werden. Es wird dann die Virginität Mariens, um mich der Bezeichnungsweise Tertullians, der dieser Ansicht war, zu bedienen, auf die virginitas in quantum a viro beschränkt werden müssen, nicht auf die virginitas in quantum a partu ausgedehnt werden dürfen. Wir haben nun diesen, in der Kirchengeschichte gar nicht bedeutungslosen, Fragpunkt zu erörtern.

a. Um mit der h. Schrift zu beginnen, so spricht der evangelische Bericht über die Geburt des Herrn mit gewohnter, zarter Zurückhaltung. Luc. 2. 6. ff. schildert die h. Weihnacht also: „Als sie dort (zu Bethlehem im Stalle) waren, da wurden die Tage erfüllt, daß sie gebären sollte; und sie gebar ihren erstgebornen Sohn, wickelte ihn in Windeln und legte ihn in eine Krippe.“ Zeugen der Geburt waren außer dem Schutz- und Nährvater Joseph, etwa die unverständigen Thiere, Ochs und Eselein bei der Krippe, und die unsichtbaren Geister des Himmels. Mit diesen wenigen Worten erzählt der Evangelist über den hehren Augenblick, wo der eingefleischte Sohn Gottes das Licht der Welt erblickte. Wie sticht diese zarte, sinnige Zurückhaltung unserer Evangelien vortheilhaft ab gegen das Verfahren so mancher Apokryphen, die allerdings sogar über den status integritatis der Mutter Manches beifügen, was der Würde eines solchen Berichtes entgegen ist! Die Wissenschaft darf und muß

es ſich erlauben, auf Detail einzugehen, das von der hohen Haltung einer evangeliſchen Erzählung mit Fug reſpuirt wird. Es ſieht aber Jeder, daß aus dieſen wenigen Worten des Evangeliſten direkt weder für noch gegen unſern Controverspunkt irgend ein Argument entnommen werden kann; indirekt möchte allerdings wohl ein Beweisgrund für die abſolute Virginität Mariens auch bei der Geburt, darin gefunden werden können. S. unten. Außer dieſer muß aber noch eine zweite Stelle angezogen werden, welche auf den erſten Blick gegen die abſolute Virginität in partu laut genug zu zeugen ſcheint. Es iſt die Erzählung über Mariens Reinigung und Jeſu Darſtellung im Tempel am 40. Tage, ebenfalls nach Luc. 2. 22—23: tulerunt eum in Jerusalem, ut sisterent eum Domino, sicut scriptum est in lege Domini: „Quia omne masculinum adaperiens vulvum sanctum Domino vocabitur.“ Der Evangeliſt verweiſet, um die Darſtellung im Tempel zu motiviren, auf die moſaiſche Vorſchrift, daß alle männliche Erſtgeburt unter Menſchen und Thieren dem Herrn geweiht werden ſollte, weil ſie vom Würgengel in Aegypten verſchont geblieben. Exod. 13. 1. ff. Die Erſtgeburt wird aber dort genannt: כֹּל בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל רָחַם Vulg.: omne primogenitum quod aperit vulvam. Fiel unſer Herr nach dem Wortlaute unter dieſes Geſetz, war ſeine Geburt (im engern Sinn natürlich) die gewöhnliche, durch das Geſetz bezeichnete, ſo mußte dieſelbe in ſo fern allerdings den h. Leib ſeiner jungfräulichen Mutter verletzen, durchbrechen, פָּטַר iſt noch weit ſtärker als aperire, „durchgraben, durchbohren“ cet. Alſo. — Indeß, wenn man den Sachverhalt genauer prüft, ergibt ſich, daß auch dieſe Stelle nicht gegen die abſolute Virginität zeugen kann. Die Anführung dieſer Geſetzesſtelle beweiſet noch gar nicht, daß ſie mit allen ihren Verumſtändungen nach dem Wortlaute im ſchärfſten Sinne auf den Herrn paſſen ſoll. Das Geſetz hatte für ſeinen wörtlichen Ausdruck begreiflicher Weiſe den natürlichen und ordentlichen Hergang vor Augen, konnte aber einer ſo außerordentlichen Erſcheinung in ſeinem Ausdrucke keine Rechnung tragen. Die Erſtgeburt iſt es nun allerdings, welche im ordentlichen Verlaufe den Mutterleib zum erſten Male, und daher ein für alle mal, öffnet; ſo begreift ſich der Zuſatz: primogenitum adaperiens vulvam. Sō fern Chriſti Geburt vom Evangeliſten unter dieſes Geſetz ſubſumirt wird, darf die letztere Bezeichnung aber (nichts hindert dieſe Auffaſſung) in keinem andern Sinne mehr genommen werden, als damit eben eine wahre

Erſtgeburt ausgedrückt werden will, nicht aber nach dem specificum der apertio vulvæ. Erſteres wird von Niemanden beanſtandet, letztere aber iſt es gerade, worum es ſich hier handelt, und bleibt dieſe immerhin trotz dieſer Stelle noch in Frage. Wer dieſe apertio uteri mit uns leugnet, muß freilich zugeben, daß die Geburt des Herrn von der Geſetzesſtelle, ſtrengſtens genommen, unberührt blieb, nach dem Grundſatze: onera sunt restringenda. Allein, ſollte ſich darum der Herr, ſollten ſich ſeine Eltern, dem Geſetze entziehen? Chriſtus galt für den natürlichen Sohn der beiden (Luc. 2. 23. ὡς ἐνομίζετο alſo nach dem νόμος, nach geſetzlicher Anſchauung); Maria und Joſeph ſollten, und darum wollten ſie auch einſtweilen für ſeine natürlichen Eltern gelten; mochten und durften ſie ein Geſetz unberückſichtigt laſſen, wenn es ſie auch nicht in aller Strenge traf? Es gehört das mit zur Entäußerung des Herrn, zur Demuth ſeiner Mutter, eben ſo wie die Beſchneidung, der ſich der Herr auch, obwohl über das Geſetz erhaben, unterzog, daß beide, um uns ein Beiſpiel des Gehorſams zu geben, und damit „alle Gerechtigkeit erfüllt werde“ (wie der Evangeliſt Joannes bei einer ähnlichen Gelegenheit, der Taufe Chriſti, ſagt), den geſetzlichen Vorſchriften nachkamen. Alles das verſchlägt alſo nichts. Daß übrigens ein Hinweis auf eine einſchlägige Geſetzesſtelle des A. B. keine buchſtäbliche Uebertretung der dort gebrauchten Ausdrücke inſinuiren will, beweiſet ſehr triftig, was bei Luc. unmittelbar voraufgeht: 21—22 über die Beſchneidung des Herrn und die Reinigung der Mutter: postquam impleti sunt dies purgationis ejus secundum legem Moysi .... Und wie lautet die lex Mosaica? Levit. 12. 2. ff.: Mulier si suscepto semine pepererit masculinum, immunda erit septem diebus .... die octava circumcidetur infantulus, ipsa vero triginta tribus diebus manebit in sanguine purificationis suæ. Will und kann Lucas mit dieſem Hinweiſe ſagen, daß auch Maria suscepto semine geboren habe? Das iſt abſurd: und würde der Evangeliſt ſich ſelbſt, und dem bibliſch ſo unumſtößlich verbürgten Geheimniß der übernatürlichen Empfängniß ohne Zuthun des Mannes widerſprechen. Jeder ſieht, daß in der Geſetzesſtelle das suscepto semine nur ein erklärender Zuſatz: in Anbetracht der natürlichen Ordnung der Dinge, ſei. So wie dieſe Bezeichnung auf die Empfängniß Mariens keine Anwendung finden kann, ſo folgt aus dem adaperiens vulvam (welches Lucas, der das primogenitum ausläßt, nur zur Bezeichnung der wahren

Geburt haben bezeichnen wollen, ohne über den modus abzuſprechen, theils, daß ſie, wie ſie mitunter ausdrücklich verſichern, das Geöffnet-werden des Leibes in demſelben geiſtigen Sinn des Zuſtandes der Verklärung verſtehen, nach welchem Chriſtus durch die verſchloſſenen Thüren gegangen, ſo daß alſo nicht die geringſte Beeinträchtigung des jungfräulichen Fleiſches gemeint ſein kann. Wann z. B. Irenäus, der zu dieſer Zahl gehört, 4. 66. ſich ausläßt: Filius hominis purus pure puram aperiens vulvum eam, quæ regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit, ſo ſieht Jeder aus den gehäuften Epithetis der Reinheit, daß das aperiri vulvam nur ſtatt parere, und zwar dies in einem Sinne, der die abſolute (jungfr.) Reinheit unangetaſtet läßt, ſtehen kann. Noch deutlicher ſprechen andere Väter; wir haben aber keinen Raum dafür. Vgl. Petav. de incar. l. 14. und Maldonat zu Luc. 2. — Eine dritte Klaſſe von Vätern, und dieſe iſt die zahlreichſte, ſpricht dann endlich das Geheimniß der übernatürlichen Geburt ohne Verletzung des Fleiſches, mit klaren Worten aus. Wir können nicht die Stellen umſtändlich mittheilen; nur intereſſirt es vielleicht, die Bezeichnungsweiſe Einzelner kennen zu lernen. Amphilochius: *οὐδ' ὅλως αἱ παρθενικαὶ πῶλαι ἀνεῳχθησαν;* S. Ambrosius: Inviolata virginitatis duravere signacula; Hesychius v. Jerusalem: *πάρθενος τίκτουσα κεκλεισμένων τῶν ὀργάνων τῆς φύσεως;* Gregorius M.: clauso exiit utero u. dgl. m. Noch mag als Beweisſtelle ein kurzes Excerpt aus dem Concil von Chalcedon beigefügt werden. Es ſteht zwar nicht unter den eigentlichen Glaubensentſcheidungen dieſer Generalſynode, ſondern in der Exhortationsrede (*λόγος προσφωνητικὸς*) bei Eröffnung des Concils, die indeß von allen Vätern gebilligt, und in die Akten aufgenommen ward. Es wird hier das Geheimniß der Menſchwerdung gefeiert; und da heißt es: *τῶς δὲ θεοτόκος* (sc. M.); *διὰ τὸν τὴν παρθενίαν αὐτῇ καὶ μετὰ τὴν κύησιν χαρισάμενον, καὶ θεοπρεπῶς τὴν μήτραν σφραγίσαντα.* (Das Siegel iſt auch nach der Schwangerſchaft nicht gebrochen. Alſo.) — Um die Möglichkeit einer ſolchen Vorſtellung darzuthun, berufen ſich dieſe Väter vorzüglich gern auf die Auferſtehung des Herrn, der aus dem Grabe hervorgegangen, ohne das verſiegelte Thor deſſelben zu verletzen, und auf ſeinen oft erwähnten Durchgang durch verſchloſſene Thüren, nach der Auferſtehung. — So war denn die Sache durch die übereinſtimmende Meinung der Kirchlichen im Grunde bereits entſchieden, als ſie im

9. Jahrh. im Abendlande, und zwar in unſerer Nähe, nochmals angeregt ward. Die fränkiſchen Theologen, wie wir aus Alcuins Schriften erſehen, ſprachen entſchieden für den uterus clausus. Nun hatte Paſchaſius Radbertus, Abt von Corvey, in einer Schrift: de partu virginis nachdruckſam dieſen Punkt hervorgehoben. Sein Ordens- und Kloſtergenoſſe, Bruder Ratramnus, derſelbe, der mit ſeinem Abte auch wegen der genauern Auffaſſung der Abendmahlslehre einen Streit hatte, fand dieſe Darſtellung der Theologen zu ſpiritualiſtiſch, und glaubte die Wahrheit der Mutterwürde Mariens dadurch gefährdet. Er tadelte darauf in einer Schrift: de eo quod Christus ex virgine natus est, heftig die übliche Meinung der Theologen, dogmatizans, wie er ſie u. A. bezeichnet, Christi infantiam per virginalis januam vulvæ, humanæ naturæ nativitatis verum non habuisse ortum, sed monstruose de secreto ventris, incerto tramite, luminis in auras exiisse: quod non est nasci, sed erumpi. Quod enim vias uteri nascendo non est secutum, sed quacunque versum tanquam per parietem domus erumpit, non jure natum esse, sed violenter egressum (constat). Jam ergo nec vere natus est Christus, nec vere genuit Maria. Man ſieht, auch dies war nicht übel gemeint; er wollte nur entſchieden die Wahrheit der Geburt feſthalten, und dieſe ſich durch keine Umrede verflüchtigen laſſen. Seine eigene Meinung drückt Ratramnus ſo aus: Christum per naturæ januam, per solemnem parturitionis viam, ex utero Virginis prodiisse, vulvamque ejus aperuisse, ita tamen non ut clausam corrumperet, sed ut eam, nativitati suæ ostium, aperiret; non qua violaret integritatem uteri, sed quo ventris palatium vacuaret. Die Vorſtellung iſt völlig klar. Ratr. meint, „ein Thor öffnen“ und „ein Thor erbrechen“ ſeien verſchiedene Dinge; mit erſterem könne die Integrität des Hauſes ja beſtehen. Aber iſt die Vorſtellung möglich? Bei einer Thür zum Hauſe gilt freilich jene Unterſcheidung, aber nicht beim jungfräulichen Leibe, als ſolchen. Da iſt (wenigſtens nach Behauptung der Sachverſtändigen) Oeffnung jedesmal auch Verletzung. So wollte Ratramnus — anders als Tertullian — die Jungfrauſchaft Mariens auch bei der Geburt feſthalten, aber ſeine Vorſtellung, wie ihm auch ſeine theolog. Gegner alsbald vorhielten, beeinträchtigt ſie dennoch wieder. Uebrigens ward der Streit, da der angeſehene Hincmarus von Rheims ſich auch für Paſchaſius und die übliche Anſicht erklärte, bald geſchlichtet. Nach ſolchen Prä-

cedentien war im eigentlichen Mittelalter ſelbſt, wo ohnehin die Zeit drängte, die Glorien Mariens im höchſten Glanze erſcheinen zu laſſen, kein Widerſpruch mehr möglich. Der uterus clausus hatte, um mich des Ausdruckes von Klee (Dogmengeſch. 2.) zu bedienen, faſt ſymboliſches Anſehen. Auch bei neuern Theologen, ſofern ſie ſich damit befaſſen, weiß ich keinen entſchiedenen Widerſpruch. Bei Außerkirchlichen findet ſich wohl ein ſolcher, aber da dieſe von Maria nun einmal gar nichts, am wenigſten das Intereſſe, womit die kathol. Wiſſenſchaft ſelbſt ſolche Punkte verfolgt, verſtehen können, ſo lohnt es nicht der Mühe, darauf einzugehen. Wer aber nach ſolchen dogmatiſchen Beweismitteln noch heute von einer vulva reserata B. M. V. ſprechen würde, der müßte jedenfalls für verwegen gehalten werden.

§. 27.

c. Endlich müſſen wir uns die Frage ſelbſt nochmals ſcharf anſehen. Wie es in der Sache liegt, und wie es die gegebene Ueberſicht auch bewieſen hat, es konnte, da die Virginität Mariens im Allgemeinen ſakroſankt daſtand, unſere Controverſe nie anders angeregt werden, es konnten Bedenken über die abſolute Unverletztheit des jungfräulichen Fleiſches bei der Geburt nie anders entſtehen, als nur im Intereſſe der Wahrung der vollen Mutterwürde od. w. d. i. der wahren und vollen Geburt des Herrn von Maria. So verſichert es ausdrücklich Ratramnus. Weder er und nicht einmal Tertullian haben eine Oeffnung des Mutterleibes aus einem andern Grunde annehmen zu müſſen geglaubt, als weil ihnen ſonſt der Muttername nicht ausreichend geſichert ſchien. Es werden daher bei der Frage über den uterus clausus oder apertus jeden Unbefangenen zwei Gedanken leiten müſſen. Der erſte iſt die Vorfrage: Bezeichnet denn die Oeffnung des Mutterleibes in der That eine Verkümmerung der Virginität? Würde bei deren Annahme der jungfräuliche Ehrenkranz der Allerſeligſten auch nur in etwa als gewelkt vorgeſtellt werden müſſen? Alle Sachverſtändigen beantworten ſie mit Ja; und ſo ſcheint es auch wohlbegründet zu ſein, denn Oeffnung iſt Verletzung mindeſtens in dem Sinne, daß durch ſolche der Integrität des jungfräulichen Fleiſches einiger Abbruch geſchieht. Steht dies feſt, ſo wird Jeder, der da bedenkt, daß von der Vereinigung allerdings der wahren Mutterſchaft, aber mit der vollen und unverkümmerten Virginität Alles und Jedes bei Maria ab-

hängt, wie beim Gottmenſchen von der Vereinigung der wahren Gottheit mit einer wahren menſchlichen Natur, billig vor einer ſolchen Annahme zurückſchaudern. Wenn aber dem ſo iſt, ſo kann — und dies iſt der zweite leitende Gedanke — einzig und allein die Unmöglichkeit, die wahre Mutterſchaft mit dem uterus clausus zu vereinbaren, einen Berechtigungsgrund hergeben, die abſolute Virginität auch in partu, etwa zu bemängeln. Im Falle ſchlechthiniger Unmöglichkeit freilich, würde ſich der Beſonnene eher für die wahre und vollkommene Mutterſchaft, aus deren Beanſtandung Gefahr für das Geheimniß der Inkarnation ſelbſt entſtehen könnte, als für die abſolute Virginität entſcheiden. Allein, wohlverſtanden, was für eine Unmöglichkeit, die allein berechtigen könnte, wird hier verſtanden? Nicht die Unmöglichkeit nach dem Geſetze der Natur, denn das Wunder zu Hülfe zu nehmen, kann hier, wie ſchon früher erinnert, nicht den mindeſten Anſtand finden. Es iſt die Unmöglichkeit nach dem Geſetze des Denkens gemeint, der innere Widerſpruch des Begriffes oder die Ungereimtheit. Die Entſcheidung liegt daher einfach darin: ſprechen wir ein evidentes Abſurdum aus, wenn wir in partu den uterus clausus behaupten, und doch eine wahre Mutterſchaft feſthalten. Nun muß die Antwort ſehr leicht ſein: Keineswegs; der Mutterſchaft ſoll auch bei dieſer Annahme ihr volles Genüge geſchehen. Ratramnus ſchob ſeinen Gegnern eine Meinung unter, welche ſie nicht hatten, und nicht haben durften. Das Chriſtkind iſt in der h. Geburtsnacht allerdings durch den Schooß der Jungfrau wirklich hindurchgegangen, es hat den vollen, von der Natur vorgeſchriebenen, Weg durch die Gänge der jungfräulichen Organe hindurchgemacht, genau eben ſo wie das Kind bei der gemeinen Geburt. Aber es hat Alles das gethan, ohne der abſoluten Virginität ſeiner Mutter auch nur im Geringſten zu derogiren, alſo ohne den Leib zu verletzen d. i. ohne ihn zu öffnen; denn es muß anerkannt werden, daß Oeffnung Verletzung ſei; iſt hindurchgegangen durch das unverſehrte, unverletzte und ungeſchwächte Fleiſch. Iſt dieſe Vorſtellung unmöglich? Daß ſie über die gemeinen Geſetze der Naturordnung hinausführe, wird nicht geleugnet. Aber dann iſt die Vorſtellung, daß Chriſtus nach ſeiner Auferſtehung durch verſchloſſene Thüren leibhaft hindurchging, daß er in ſeiner Auferſtehung aus dem Grabe emporſtieg, ohne das Siegel des Grabſteines zu verletzen, auch unmöglich und abſurd. Die Undurchdringlichkeit des roh-phyſiſchen Körpers kann

hier nicht maaßgebend sein, wie schon früher erinnert. Und, wenns darum zu thun ist, so mag man, um die Vorstellung sich zu erleichtern, etwa folgenden Vergleich, auf den bereits die Väter hingewiesen, heranziehen: Wie der Sonnenstrahl durch den Crystallkörper hindurchleuchtet, er erhellt ihn, verletzt ihn aber nicht, so drang das Christkind durch den Schooß seiner jungfräulichen Mutter, ihn verklärend, ohne ihn zu lädiren. So ist also ein wahres Geboren-werden von Seiten des Herrn, ohne Oeffnung des Mutterleibes allerdings vorstellbar, und daher möglich. Und um die Aengstlichen, welche für Mariens Mutterwürde (wir achten das) allzu besorgt sein möchten, vollends zu beruhigen, so mag man denn im Augenblicke, wo Gottes Sohn das Licht der Welt erblicken sollte, von Seiten der Mutter immerhin eine, aber schmerz- und müheloſe, Aktivität, einen gewissen nisus parturiendi, wodurch sie ihrer hochheiligen Bürde entledigt ward, annehmen: wie es denn im Weihnachtshymnus heißt: enixa est puerpera. Damit ist aber der Mutterschaft völlig genüge gethan; mehr kann sie nicht fordern; damit ist aber, wie Jeder begreift, der uterus clausus vereinbar. In Anbetracht also, daß schlechthin nur die Unmöglichkeit, den uterus clausus mit der Maternität zu vereinbaren, berechtigt, hier Bedenken zu äußern, diese Unmöglichkeit aber erwiesener Maaßen gar nicht vorhanden ist; in Anbetracht ferner, daß in der Kirche jede, auch die entfernteste Verdächtigung des jungfräulichen Adels der Mutter des Herrn perhorrescirt wird; in Anbetracht, daß die Mehrzahl der Väter und die scholastischen Theologen ohne Ausnahme, die claustra virginalis uteri bei der Geburt Christi als integra, und non reserata ansehen; können wir, obwohl die Kirche nicht ausdrücklich diesen Punkt sanktionirt hat, die Controverse über den uterus clausus oder apertus nicht, wie häufig geschieht, für eine indifferente Meinung erklären. Die Wahrheit ist nur eine, und diese ist hier einzig: Maria die Hochbegnadigte hat ohne alle und jede, auch die leiseste, auch bloß körperliche Beeinträchtigung ihrer Virginität ihren göttlichen Sohn, und dennoch wahrhaft geboren; das Insiegel und die Blüthe reinster Jungfräulichkeit ist auch körperlich durch ihr Puerperium nicht um ein Atom verletzt worden. Sollen wir noch auf die Congruenz hinweisen? Möglich war es. Und wenn der Sohn Gottes durch sein sohnliches Verhältniß zum menschlichen Weibe im Allgemeinen die Würde seiner Mutter nicht verletzen durfte (s. oben), warum sollen wir uns die unaussprechlich schöne Vorstellung, die wir mit h. Eifersucht bis-

heran gewahrt, nun im letzten Moment, dem der Geburt, uns verkümmern laſſen? Hier gilt, wenn irgend: Potuit, decuit, ergo fecit. — Haben wir uns hierüber verſtändigt, ſo haben wir eben damit auch den phyſiſchen Grund für Mariens abſolute Schmerzloſigkeit bei der Geburt des Herrn gefunden. Untern andern Geſichtspunkten haben wir oben bereits mehrfach die Abweſenheit der Geburtswehen kennen gelernt; es iſt nicht nöthig, noch länger dabei zu verweilen. Das Wort unſers Herrn ſelbſt (Joan. 16, 21): mulier dum parit, tristitiam habet, quia venit hora ejus, findet alſo auf ſeine gebenedeite Mutter keine Anwendung. Dort kann von Kindsnöthen und Geburtswehen nicht die Rede ſein; da iſt keine Spur von Entkräftung, Ermattung, Schwäche, Krankhaftigkeit in jenem ſeligen Augenblicke, wo ſie Gottes Sohn zur Welt gebiert. Wahrhaft lächerlich nicht nur, ſondern ſelbſt dogmatiſch unrichtig ſind alſo manche ältere Darſtellungen der h. Scene des Chriſtfeſtes, wo die Mutterjungfrau abgebildet wird als ſchwach, matt, blaß, unterſtützt und getragen von helfenden Frauen: welch' eine unwürdige Scene für die Geburt des Sohnes Gottes! — Man kann im evangeliſchen Berichte, wie wir oben ſchon andeuteten, nachgerade zwar nicht einen eigentlichen Beweis, aber doch eine etwaige Beſtätigung des Vorgetragenen finden. „Sie gebar ihren Erſtgebornen, und wickelte ihn in Windeln," ſie ſelbſt die Mutter alſo. Und als die Hirten kamen, da fanden ſie das Kind und ſeine Mutter, und Joſeph; und der Evangeliſt v. 19. unterläßt die Bemerkung nicht, daß Maria, noch in der Nacht, bevor die Hirten ſich entfernt, alle dieſe Worte in ihrem Herzen bewahrt und überlegt habe. Wir fragen: Gewinnt das Ganze den Anſchein einer gewöhnlichen Kindbetterinn, die fiebernd und krank darniederliegt an dem Fluche ihres Geſchlechtes? Man ſollte doch kaum glauben. — Bei uns, die wir über die Jahre kindlicher Unbefangenheit hinaus ſind, ſtellen ſich, in Folge der Verderbtheit unſerer Natur, nur zu leicht, ſelbſt bei den erhabenſten Gegenſtänden, allerhand läſtige Hinter- und Nachgedanken ein. Allein wir dürfen die Scene der Weihnacht in unſern Gedanken vollends erſchöpfen, ohne daß wir das Mindeſte finden werden, was unſere Andacht ſtören könnte. Treten wir in der hohen, gnadenreichen Nacht in Gedanken in den Stall zu Bethlehem, mögen wir unſern, oft allerdings ſo leidigen Vorſtellungen, immerhin nur freien Lauf laſſen, aber entfernen wir uns nicht von der Wahrheit des Myſteriums, was finden wir? Da treten wir nicht in das Gemach einer

gemeinen Wöchnerinn, da finden wir keine stöhnende, ächzende Frau u. s. w., sondern wir sehen an der Seite ihres keuschen Gatten die reinste Jungfrau, an der in seligster Wonne und Entzücken das große Geheimniß, unerhört so lange die Welt steht, in Erfüllung gehen soll, das Geheimniß eines Partus Virgineus. Und wenn wir in der Vorstellung den Moment selbst auffassen wollen, verschlägt nichts: — wie die Sonne am schönen Frühlingsmorgen aus dem purpurgesäumten Horizont hervortritt, oder wie der Lichtstrahl farbig den prismatischen Crystall durchleuchtet, so blitzt aus dem unversehrten, schneereinsten jungfräulichen Busen das Christkind hervor, und liegt in den Armen seiner hochbegnadigten, entzückten, wonneberauschten Mutter. Das ist keine poetische Ausschmückung, welche eine an sich unedle Vorstellung überkleiden soll, sondern es ist die nackte Wirklichkeit. Und wenn man es so will, so ist bei der Geburt des Christuskindes der h. Geist der Geburtshelfer, denn in seiner Kraft geschah das Unerhörte, und die h. Engel, dienende Geister am Throne Gottes, das sind die Hebammen beim puerperium virginale; während die himmlischen Heerschaaren in den Wolken, der Mutter zum Angebinde, das Wiegenlied singen, und Freude verkünden Allen, die guten Willens sind. Dies allein ist eine würdige Vorstellung der hehren Christnacht, sie allein auch dogmatisch richtig.

Nicht etwa weil es noch nöthig sein möchte, sondern nur der Vollständigkeit wegen, um Mutterschaft und Virginität bis zum letzten Verlaufe vollends in Einklang zu bringen, haben wir noch dies beizufügen. Sowohl aus dem, was wir oben über die jungfr. Empfängniß gesagt haben, daß nämlich der Leib des Herrn ex sanguine purissimo und nicht ex sanguine menstruo gebildet sei, dann auch aus der so eben geschehenen Feststellung des uterus clausus und des sigillum non læsum bei der Geburt, folgt augenscheinlich, daß von einer profluvium sanguinis beim jungfräul. Puerperium nicht die Rede sein kann; daß also wie für den Herrn selbst die sordes nativitatis (physische Ursache der Erbsündelosigkeit des Herrn), so für die Mutter die immunditia sanguinis gänzlich wegfallen müsse. Mit Unrecht haben einige Theologen daran gezweifelt. Woraus dann ferner klar wird, daß, weil Maria durch ihr Puerperium nicht einmal levitisch unrein geworden, die gesetzliche Vorschrift der Reinigung der Wöchnerinnen stricte auf sie nicht Anwendung finden konnte. Sie hat sich also auch nur aus Demuth, und, weil es die göttliche Heilsökonomie so wollte — das Beispiel der Gesetzeserfül-

lung für alle Zeiten (ein Memento für christliche Frauen), die zeitweilige Geheimhaltung des Mysteriums — der legalen Vorschrift accommodirt. Nur in diesem Sinne darf der Evangelist l. c. cum complerentur dies purgationis ejus, verstanden, und nur in diesem Sinne darf der 2. Februar als Fest U. L. F. gefeiert werden.

Dagegen wird es sich von selbst verstehen, daß andere physische Attribute der natürlichen Mutterschaft, in denen an sich nicht die mindeste Verletzung der Virginität, nicht die mindeste Spur von Corruption und Herabsetzung zu finden ist, Maria beigelegt werden müssen. So würde ich es, in Anbetracht des marianischen Makarismus von Seiten des jüdischen Weibes: beata ubera quæ suxisti, Luc. 9, den der Herr durch sein quin immo zu beglaubigen scheint, und in Anbetracht, daß selbst die Kirche in ihrer öffentlichen Liturgie keinen Anstand nimmt, die ubera virginalia zu feiern, es für verwegen halten, die Milchbildung in den jungfräulichen Brüsten, allerdings ein physisches Attribut der Mutterschaft, zu leugnen. Der göttliche Säugling an der jungfräulichen Mutterbrust: in der That diese Vorstellung gehört mit zur vollendeten Wahrheit der Mutterwürde und zum süßen Namen einer Gottesgebärerinn. Doch wir brechen ab.

Länger als wir anfangs selbst vor hatten, haben wir bei diesem Gegenstande, die mütterlichen und jungfräulichen Attribute Mariens physisch zu vereinbaren, verweilt. Man kann ein so umständliches Eingehen auf das Detail in einer solchen Materie tadeln: ich weiß das recht wohl. Allein die Wissenschaft fordert eine ἀκριβεια, die uns nicht erlaubte, wie wir es selbst gewünscht hätten, den Gegenstand mehr zu feiern, als darzustellen. Alles kommt hier auf die Gesinnung an, mit der man der Behandlung eines so zarten Gegenstandes sich unterzieht. Uebrigens hoffen wir bei aller, durch die Sache und die theologischen Verhandlungen gebotenen, Umständlichkeit, mit Würde über die Parthenometor gesprochen zu haben. Was wir gesagt haben auch über diese physische Seite marianischer Doppelwürde, kann dem sinnigen Leser den Namen Mariens nur theurer gemacht haben. Mutter und Jungfrau, wie bald ist das gesagt! Nun aber wird man es ahnen, welch eine unerschöpfliche Reihe von Vorstellungen, die alles Schöne und Süße in sich vereinigen, damit eröffnet wird; man wird es ahnen, daß durch die Combination dieser beiden Vorstellungen Maria von Nazareth unter allen bloß geschöpflichen Wesen — denn Jesu Menschheit ist wohl geschöpflich, aber nicht bloß

geschöpflich — zum wundersamsten, überschwenglich erhabenen und holdseligsten aller Werke Gottes gemacht wird; man wird begreifen, wie nicht nur Liturgie, Moral, Asceſe, sondern auch christliche Kunst und Poesie hier einen überreichen Schatz finden mußten, den sie allseitig ausbeuten und zu den schönsten Producten des menschlichen Geistes und Herzens verarbeiten konnten; man wird es begreifen, daß die Verehrung der Mutterjungfrau in der Kirche einen Grad von Energie und einen Ausdruck gewinnen mußte, welcher das ganze Leben der Kirche eigenthümlich färbt. In der That: nehmen wir die Idee der Mutterjungfrau aus dem Christenthum heraus, es verliert nicht nur eine seiner schönsten Zierden, sondern es büßt ein Wesentliches, ein Lebensbedürfniß ein; und seine Kraft versiecht, wie das die Geschichte aller häretischen, von der Kirche getrennten Religionspartheien beweiset, welche immer auch die Verehrung und Schätzung Mariens verkümmert oder ganz beseitigt haben. Die Verehrung Mariens in der Kirche ist keine Mariolatrie, aber es ist wohl zu begreifen, daß sie denen, welche draußen sind, mitunter wohl selbst ohne böswillige Täuschung, so vorkommen mag; sie überragt allerdings Alles, was sonst einem Geschöpfe zur Huldigung dargebracht werden kann. Sie hält die Mitte zwischen Anbetung und einfacher Verehrung, zwischen Latrie und Dulie; sie ist Hyperdulie. Für solche Anschauung der Allerseligsten hoffen wir durch alles Bisherige den Leser schon geneigt gemacht und vorbereitet zu haben; den Beweis selbst für die Zuständigkeit einer solchen Verehrung werden wir suo loco im 3. Abschn. 4. Hauptst. §. 35 liefern. Der Gedanke, „Mutter zugleich und Jungfrau," ist es, an dem die Heiligen sich entzücken, die Künstler sich begeistern, alle wahren Christen sich erfreuen.

Es erübrigt nun noch, in den jungfräulichen Kranz, den wir der h. Mutter winden, die letzte Blume einzuflechten, und damit die Krone abzuschließen.

Die ewige Jungfrauschaft Mariens.

§. 28.

V. — Die letzte Perle, welche wir dem glänzenden Faden marianischer Prärogativen einreihen, ist ihre ewige Jungfräulichkeit, virginitas perpetua, ἀειπαρθενία. Wie schon früher erinnert, gehört dieser Punkt direkt nicht mehr zum Inkarnationsgeheimnisse.

„So lange, ſagt der h. Baſilius (orat. 25 de Nativ. Christi), ſie der Oekonomie diente, war die Parthenie nothwendig; aber was darauf folgt, brauchen wir des Geheimniſſes (der Inkarnation) wegen nicht genauer zu unterſuchen.“ Uns gilt die Aeiparthenie als das Corollar zur Doppelwürde Mariens, welches ihre Prärogativen in dieſer Beziehung abſchließt. Die ewige Jungfrauſchaft Mariens, um vorläufig deren dogmatiſche Qualität zu beſtimmen, wird in der kirchlichen Liturgie und den Gebetsformularien auf die mannigfachſte Weiſe gefeiert: Virgo post partum, virgo in ævum permansit, virgo prius ac posterius; endlich dient Semper-Virgo, dem griech. ἀειπαρθενος nachgebildet, als ſtehendes Epitheton der Allerſeligſten, zur Erinnerung an dieſe Prärogative, und zugleich als kirchliches Gedenkzeichen, daß dieſer Vorzug der Gottesmutter früher von unreinen Mäulern iſt abgeſprochen worden. Seit der 5. allgemeinen Synode (2. Ct.) — Mariæ Virginitas ante partum, in partu et post partum interminabilis — iſt die ewige Jungfrauſchaft Mariens, erklärter, übrigens durch die Uebereinſtimmung aller Väter von Anfang an ſtets im Bewußtſein des Volkes vorhandener, und nur von böswilligen Häretikern zum großen Anſtoß chriſtlicher Ohren angefeindeter, Lehrſatz. — Wir, die wir ſo tief bereits in die marianiſchen Myſterien eingedrungen ſind, werden uns hier hoffentlich auf einem Standpunkte befinden, und auf einer Höhe der Anſchauung ſtehen, daß vor allem poſitiven Beweiſe uns jeder Zweifel und jedes Bedenken an Mariens jungfräulicher Reinheit während der ganzen Zeit ihres Lebens, a priori als läſterlich einer- und abgeſchmackt andererſeits erſcheinen muß. Was wir zu ſagen haben, kann uns etwa nur der theologiſchen Erudition wegen nöthig erſcheinen. Dieſen Maaßſtab bitte ich an das Folgende anzulegen; nicht als ob wir in optima forma den Lehrpunkt zu erweiſen gedächten. Wie? wir könnten uns die Gottesmutter, die jungfräuliche Mutter, als natürliche Menſchenmutter denken; wir ſollten die Gottesträgerinn (θεοφόρος) im buchſtäblichen Sinne, als Trägerinn eines Menſchen, ihren Schooß, der die Wohnſtätte und der Palaſt des ewigen Wortes geweſen, zugleich als Behauſung eines natürlichen Erdenſohnes, unter dem Fluche Adams gezeugt, uns vorſtellen können? Das kann nicht ſein, und darum iſt es nicht. Der wahrhaft Eingeborne des Vaters, muß auch — wer greift das nicht mit Händen, — ſo er ſich herabläßt auf übernatürliche Weiſe, aber wahrhaft, Sohn des menſchlichen Weibes zu werden, Eingeborner ſeiner Mutter ſein, und der h. Geiſt kann es nicht dulden, daß der unverletzte Buſen, den

er zur Werkstatt seines erhabenen Wirkens sich erkoren, nachgerade durch das Wirken eines Mannes in derselben Ordnung, schon die Feder sträubt sich es nieder zu schreiben, befleckt werde. Von Mariens eminenter Stellung im Erlösungswerke sprechen wir nicht weiter. Aber es muß doch einleuchten, daß Jene, welche neben Christus, dem geistigen Stammvater, die geistige Mutter der ganzen erlöseten Menschheit, und Hevas Gegenstück für ihr Geschlecht noch insbesondere, zu sein gewürdigt worden, nicht in der Naturordnung, als Mutter die Gattung vermehren durfte. Mit einer fast gleichen Nothwendigkeit, mit der wir uns den Herrn als jungfräulich, als solchen, der nie ein geschlechtliches Verhältniß eingegangen, denken müssen, haben wir uns Maria, von der alle Jungfräulichkeit auf Erden ihren Namen hat, als die Jungfrau schlechthin, als ewige Jungfrau zu denken. — Dagegen als Eruditionspunkt bietet die Aeiparthenie manches Wissenswerthe, sowohl was die Schrift als was die Erblehre anbelangt.

a. Die h. Schrift. Wir müssen hier den Gedanken voranstellen, daß es uns nicht zu wundern braucht, wenn wir im N.-T. kein ausdrückliches Zeugniß für Mariens Aeiparthenie finden. Maria ist das Morgenroth. Seitdem die Sonne der Gerechtigkeit aufgegangen oriens ex alto, verschwindet Maria aus dem Gesichtskreise, und nur beiläufig, wo sie mit Jesus in Berührung kommt, wird fürder ihrer gedacht. Mit klaren Worten: Mariens Bedeutung und Weltstellung liegt durchaus in ihrer Verbindung mit Christo. Unsere Prärogative gehört aber direkt nicht mehr zu ihrem mütterlichen Verhältniß in Bezug auf Christum. Also. — Nichts desto weniger würde selbst die Schrift für einen Nachweis derselben genügen. Es sind wieder die oft genannten Worte: Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco, welche hier in Betracht kommen. Wir haben früher aus denselben ein votum perpetuæ virginitatis bereits eruirt. Damit ist, wie Jeder einsieht, die Sache ihrerseits bereits entschieden. Man kann, um das Gewicht des jungfräulichen Bedenkens noch zu vermehren, ihren Worten die Wendung geben: „Da ich Virginität gelobt habe, so kann mich deine Botschaft nur außer Fassung bringen (turbata est in sermone); denn noch lieber will ich auf die mir zugedachte Würde, als auf die Zierde einer Jungfrau, verzichten.“ Eine solche Antwort ist Mariens ethischer Verfassung ganz würdig, und durch die Umstände vollkommen gerechtfertigt. Da wird denn Jedermann einleuchten müssen, daß eine Person, welche einen solchen

ethiſchen Standpunkt einnimmt, nie ihrerſeits die jungfräuliche Reinheit verletzen wird; Aber die Pflicht der Ehe? Nun, wir haben freilich es oben bedenklich gefunden, von vornherein bei Joſeph „dem Gerechten“ ein Gleiches anzunehmen; und wir ziehen auch dies Bedenken nicht zurück. Allein nachgerade, nachdem ihm vom Geheimniſſe Kunde geworden, wer kann noch Anſtand nehmen, zu glauben, daß auch er jeden Gedanken an den Gebrauch der Ehe aufgeben mußte; wer kann zweifeln, daß er es für ruchlos gehalten hätte, man verzeihe den ſtarken Ausdruck, die Braut des h. Geiſtes zu ſchänden? Haben beide nach der Annunciation erſt gechelicht, ſo war ihre Ehe von Anfang an jedenfalls eine gottverlobte, jungfräuliche; war die Ehe vor der Inkarnation ſchon abgeſchloſſen, ſo ward ſie darauf, was ſie bis dahin etwa zufällig geweſen war, eine abſichtlich, ſei es ſelbſtverſtanden, ſei es mit förmlicher Erklärung, jungfräuliche. So bleibt Joſeph der sponsus virginalis der Allerſeligſten; und in ihrer Verbindung ward zum erſten Male der Gedanke — rarum exemplum — einer keuſchen, jungfräulichen Ehe verwirklicht. — Im übrigen gilt es nur, gewiſſe äußere aus der h. Schrift entnommene Bedenken gegen die ewige Jungfrauſchaft Mariens zu erledigen. Es ſind folgende. α. Matth. 1, 25 heißt es: non cognoscebat eam (sc Joseph), donec peperit filium suum. Es iſt allgemein zugeſtanden, daß das cognoscere hier wie häufig, den ehelichen Umgang bezeichne. Joſeph hatte keinen ſolchen Umgang mit Maria — bis zur Geburt des Herrn, alſo hatte er ihn nachher. Jene Erklärer, welche v. 18 das συνελθεῖν (ſ. oben) in demſelben Sinne faſſen, haben dort dieſelbe Schwierigkeit. Iſt Maria erfunden worden „bevor“ ſie zuſammen kamen, ſo ſind ſie alſo ſpäter zuſammen gekommen. Alſo. Zur Antwort kann ich freilich nichts Neues vorbringen; denn jeder wohlunterrichtete Chriſt weiß dieſelbe. Was die zweitgenannte Stelle anbetrifft (obwohl wir dieſer Erklärung nicht gerade beigepflichtet haben), ſo iſt es dem Evangeliſten offenbar nur darum zu thun, daß er zeige, wie die Leibesfrucht Mariens nicht von Joſeph, ſondern vom h. Geiſte war; er ſtellt alſo mit dem priusquam convenirent nur feſt, was vorher nicht geſchehen war. Daraus folgt keineswegs, daß es nachher geſchehen ſein müſſe. Wenn wir ſagen: X. wird ſich nicht bekehren, bevor er ſtirbt: meinen wir dann etwa, daß er nach dem Tode ſich bekehren werde?! Was aber die andere Stelle anbetrifft, ſo kennt auch der Anfänger den hebräiſchen Idiotismus des עַד כִּי u. ähnlicher Ausdrücke, die nur über

den terminus ad quem ausſagen, das ultra aber ganz aus dem Spiele laſſen: ſei es, daß man darüber nicht berichten will, weil es nicht zur Sache gehört, ſei es, daß es ſich a fortiori von ſelbſt verſteht. Im letzten Falle läßt ſich das ad ki mit usque ad, et etiam postea umreden. Unter hunderten einige eklatante Beiſpiele, vornehmlich aus dem A.-T., um auch den weniger ſprachgelehrten Leſer zu befriedigen. Sagt der Herr Matth. 28, 20: ego vobiscum sum usque ad consummationem seculi, ſoll das etwa heißen, daß er mit dem Weltende aufhören werde, bei den Jüngern zu ſein? Das ultra verſtand ſich ohnehin. Oder wenn 2. Sam. (Reg.) 6, 26 von der Tochter Sauls, welche leichtfertig über ihren Gatten, den König David, geſpottet hatte, erzählt wird, daß Gott ihren Leib verſchloſſen und es darauf heißt: Michol filiæ Saul non est natus usque ad diem mortis suæ: meint die Schrift etwa, daß Michol nach ihrem Tode Kinder geboren? Ebenſo das Bekannte Pſ. 106: sede a dextris meis, donec ponam inimicos... d. h. usque ad, sed (ſelbſtverſtanden) etiam postea. Nach Gen. 9 endlich kehrt der Rabe Noahs nicht wieder: „bis die Erde trocken.“ Später natürlich noch weniger; aber das wird nicht geſagt, weil es ſich von ſelbſt verſtand. — An unſerer Stelle nun, Matth. 1, 25. iſt es dem Evangeliſten, wie er ſelbſt angegeben (v. 17: „mit der Geburt Chriſti aber verhielt es ſich alſo“), einzig darum zu thun, die übernatürliche Empfängniß und Geburt des Herrn feſtzuſtellen. Es war ihm daher nicht genug, v. 18 bemerkt zu haben, daß Maria vom h. Geiſt empfangen habe, er glaubte, um jeden andern Gedanken fern zu halten, beifügen zu müſſen: auch bis zur Geburt wohnte Joſeph ihr nicht bei. Was darüber hinaus geht, lag außer ſeinem Thema; denn er will nicht ex professo über Joſeph und Maria und deren Verhältniß berichten, ſondern erwähnt dieſer nur, ſofern ſie zu Jeſu Geburt in Beziehung ſtehen. Steht ſomit der Aeiparthenie ſcripturiſtiſch weiter nichts entgegen, ſo können wir ganz ruhig ſei. β. Ein zweites bibliſches Bedenken aber haftet am Ausdrucke πρωτότοκος Erſtgeborner. Der Erſtgeborne Mariens heißt Chriſtus ſehr oft, u. a. Matth. 1, 25, Luc. 2, 7. Man fragt, wo kein secundogenitus ſein ſoll, wie kann da ein primogenitus genannt werden? Die Bezeichnung Erſtgeborner ſetzt voraus, daß mehre Brüder oder doch Geſchwiſter vorhanden ſeien. — Auch hier iſt einfach auf den hebräiſchen Sprachgebrauch zu verweiſen; nach welchem בְּכוֹר unzählige mal ſchlechtweg der Zuerſt-

geborne heißt, ohne alle Rückſicht darauf, ob nachgeborne Kinder vorhanden ſind oder nicht. Richtig, der h. Hieronymus: Primogenitus Christus, non quod alius post eum, sed quod nemo ante eum genitus sit. Exod. 4, 22 nennt Jehova Israel ſeinen erſtgebornen Sohn בְּנִי בְכֹרִי, da er ſich doch kein zweites Volk außer Israel erkoren hatte. Wenn ibid. 12, 19 jede „Erſtgeburt" in Aegypten vom Würgengel erſchlagen wird, ſo fällt es Niemanden ein, anzunehmen, daß etwa jene, welche nicht ſtrengſtens „erſtgeboren," ſondern nur „eingeboren" waren, auszunehmen. Ebenſo iſt anerkannt, daß, wenn im Buche Exod. passim das Geſetz vorſchreibt, jede Erſtgeburt Gott zu weihen, dabei durchaus keine Rückſicht auf ſpätere Geburten genommen wird d. h. daß die Eingebornen eingeſchloſſen werden. Der Eingeborne iſt immer auch der Erſtgeborne nach hebräiſchem Sprachgebrauche, obwohl nicht umgekehrt. Dieſe legale Unterſcheidung zwiſchen (männlicher) Erſtgeburt und Nachgeburt, welche im levitiſchen Bundesrechte von großer Bedeutung war, iſt zuverläſſig auch der Grund, warum beide Evangeliſten Jeſum Mariens Erſtgebornen und nicht Eingebornen nennen. Daß die Weihe der Erſtgeburt im A. T. eine beſondere Beziehung auf Chriſtum hat, und daß auch Chriſtus als gottgeweihte Erſtgeburt daſtehen ſoll, das iſt es, was beide inſinuiren wollen. Hierfür war es gleichgültig, ob der Sohn „Eingeborner" war oder nicht, und kam es einzig darauf an, ob er „Erſtgeborner" war. Der legale Terminus, der dieſe Weihe bezeichnete, mußte ſomit Erſtgeborner, und durfte nicht Eingeborner ſein. Daher gebrauchen die Evangeliſten den Ausdruck: „Erſtgeborner" ohne alle Entſcheidung, ob eine Secundogenitur erfolgt oder nicht. Wie tief dieſe legale Auffaſſung in den Sprachgebrauch eingedrungen war, dergeſtalt, daß primogenitus πρωτότοκος bald völlig gleich unigenitus μονογενὴς galt, zeigt Hebr. 1, 6. Cum iterum Deus (sc. Pater, der Context zeigt, daß nur an die ewige Zeugung des Sohnes gedacht werden dürfe) Primogenitum introducit in orbem terræ cet. Hat denn der Sohn Gottes, ſeiner ewigen Zeugung nach, etwa auch Brüder? — Noch bleibt bibliſch Mariens ewige Jungfrauſchaft unbehelligt. — γ. Die ſcheinbarſte Einwendung, welche gegen Mariens virginitas perpetua aus der h. Schrift entnommen worden iſt, liegt in der Erwähnung der „Brüder des Herrn." Der ἀδελφοὶ κυρίου, fratres Domini, wird in den Büchern des N.-T., in den Evangelien, wie den ſpätern, recht häufig gedacht. Hatte der Herr leibliche Brüder, ſo kann von Aeiparthenie ſeiner Mutter nicht

Rede ſein. — Eine gründliche Abhandlung über die ſ. g. Brüder des Herrn würde in zu großes exegetiſches Detail einführen, und zudem zu viel Raum einnehmen, als daß wir eine ſolche hier liefern könnten. Da indeß die Sache allerdings Maria, die der Gegenſtand unſerer Abhandlung iſt, nahe genug berührt, und auch ſonſt intereſſant iſt, ſo will ich verſuchen, die Ergebniſſe der neuern Forſchungen in möglichſt kurzer, lichtvoller Ueberſicht, ohne alle Prätenſion, mitzutheilen. Es iſt unnöthig, die vielen Stellen, wo die Brüder des Herrn genannt werden, ſämmtlich anzuführen und zu prüfen. So wird ihrer z. B. von Joannes, der auch ein (aber entfernterer) Verwandter des Herrn war, gedacht, Joan. 7, 3 ff., und zwar nicht eben zu ihrem Ruhme. Sie hatten ihres großen Bruders (wenn ſie Jeſu Brüder waren, dürfen wir auch Jeſus ihren Bruder nennen) Sendung und Beruf noch gar nicht tief erfaßt, und drängten ihn, ſich in irdiſcher Weiſe hervorzuthun vor der Welt. Ja. v. 7 fügt der Evangeliſt ſogar bei: denn auch ſeine Brüder glaubten nicht an ihn. Später aber, nach Chriſti Heimgang, finden wir ſie bei den Apoſteln Act. 1, 14, und unter ihnen 1. Cor. 15, 7 vgl. mit Gal. 1, 19 (Jacobus Bruder des Herrn als Apoſt.). An dieſen Stellen u. a. m. werden Brüder des Herrn ſo genannt, daß ſie theilweiſe zum engern Kreiſe des Herrn, zur Zahl der Zwölf, gehört zu haben ſcheinen. So fern das mit Joan. 7, 3 ff. unvereinbar ſein möchte, iſt nicht unwahrſcheinlich, daß nicht an allen Stellen unter dem Ausdruck „Brüder des Herrn“ dieſelben Perſonen gemeint, vielmehr dieſer bald im weitern, bald im engern Sinne genommen werden müſſe. Uns könnte natürlich nur die letzte Klaſſe der Brüder des Herrn intereſſiren, denn nur dieſe, wenn überhaupt, könnten fratres uterini Jeſu ſein. Im engern Sinne Brüder des Herrn ſind aber gewiß die an der Hauptſtelle Marc. 6, 3 namentlich aufgeführten, wo die Juden ſagen: Nonne hic est faber, filius Mariæ, frater Jacobi et Joseph (Ἰωσῆ) et Judæ et Simonis? nonne et sorores ejus nobiscum sunt? et scandalizabantur in eo. So haben wir denn vier Brüder mit Namen: Jacobus, Joſe (dies iſt die richtigere Lesart), Judas und Simon. Von dieſen iſt ohne Frage der älteſte und angeſehenſte Jacobus, der nach Chriſti Heimgange vorzugsweiſe (cf. Gal. 1, 19) als „Bruder des Herrn“ ſcheint bezeichnet zu werden, der erſte Biſchof von Jeruſalem. Er iſt der bekannte Apoſtel Jacobus, zum Unterſchiede vom Zebedäiden, dem Bruder Joannis, Jacobus minor genannt. Der Vergleich von 1. Cor. 15, 7 mit Gal. 1, 19 bringt

dieſen Umſtand faſt zur Evidenz. Der zweite Bruder (in der Reihe der dritte) Judas iſt dann ebenfalls der Apoſtel Judas, zubenannt Thaddäus oder Lebbäus zum Unterſchied vom Verräther Judas. Der Grund: weil dieſer Judas in ſeinem kurzen kanoniſchen Sendſchreiben ſich ſelbſt frater Jacobi nennt. Ob der an vierter Stelle genannte Simon der gleichnamige Apoſtel Simon Kanites (i. e. Zelotes), oder vielmehr, identiſch mit „Symeon," dem zweiten Biſchof von Jeruſalem, von dieſem Apoſtel zu unterſcheiden ſei, darüber ſind ſelbſt nach den gediegenſten Forſchungen die Akten noch nicht ſpruchreif. Joſeph (Joſe) der zweitgenannte Bruder, mag derſelbe geweſen ſein, welcher von der Gemeinde zugleich mit dem Matthias den Apoſteln vorgeſtellt wurde, um die durch den Tod des Verräthers im Apoſtelcollegio entſtandene Lücke auszufüllen. Act. 1. Das Loos traf aber nicht ihn, ſondern den zweiten Bezeichneten. So viel, um die Perſonen der Brüder des Herrn im engern Sinn, ſo weit es bibliſch möglich, zu conſtatiren. Es entſteht nun die Frage: Waren ſie etwa leibliche Brüder des Herrn, Söhne Mariens? Daß die Bezeichnung Bruder und Schweſter für nähere Verwandte überhaupt, und über den erſten Grad der Blutsverwandtſchaft hinaus, ſtehen könne, und in der Schrift beider Teſtamente wirklich nicht ſelten ſtehe, iſt in gleichem Maaße bekannt wie anerkannt. Darüber kein Wort. Ob aber die ſ. g. Brüder des Herrn fratres uterini, oder nur nähere Verwandte deſſelben geweſen, darüber gibt die h. Schrift ſelbſt direkt keine Antwort. Wenn ſie allerdings häufig in der Geſellſchaft der Mutter Jeſu (l. c. mater ejus et fratres ejus, und ſo durchgängig) erſcheinen, ſo beweiſet das noch nicht, daß ſie deren Söhne waren. Dieſer Umſtand erklärt ſich vielmehr hinlänglich dadurch, daß Maria nach dem, noch vor dem öffentlichen Lehramte Jeſu, erfolgten Tode ihres Gatten Joſeph, ihr eigenes Hausweſen aufgegeben*) und einer, wie wir gleich ſehen werden, ihr verwandtſchaftlich naheſtehenden Familie (eben der fratres Domini) ſich angeſchloſſen hatte. Indirekt aber können wir allerdings den Beweis genügend erbringen, daß die ſ. g. Brüder des Herrn Mariens leibliche Söhne nicht ſein konnten. Jeder, der das Wort des

*) Daher war auch unſer Herr von der Zeit an ohne eignen Heerd. »Des Menſchen Sohn hat nicht, wohin er ſein Haupt legt.« Beide, Jeſus und Maria, ſcheinen — zu Gunſten der Armen, — nach dem Tode Joſephs, des Eigenthums ſich entäußert zu haben. Der Herr wohnte heimiſch während ſeines Lehramts im Hauſe Petri zu Kapharnaum; das daher ſeine Stadt in den Evangelien genannt zu werden, die Ehre hatte.

sterbenden Heilandes am Kreuze, wo er, im Tode noch, besorgt für das Wohlergehen seiner Mutter, dem geliebten Jünger Joannes dieselbe anbefiehlt: Ecce mater tua; was, wie Joannes wohl verstand, den Sinn hatte, daß er sie zu sich nehmen und für sie sorgen solle — ex tunc recepit eam in sua — wer dies Wort erwägt, wird einsehen müssen, daß die s. g. Brüder des Herrn leibliche Söhne Mariens unmöglich sein können, weil in diesem Falle — da sie ja den Herrn überlebten, und unter den Aposteln selbst in großen Ansehen standen — das h. Vermächtniß an Joannes, der, wenn auch vielleicht verwandt, doch weiter abstand, so wie unpassend so unnöthig gewesen sein würde. So weit die h. Schrift. Die Ueberlieferung aber und zwar bis in eine Zeit zurück, welche um ein halbes Jahrhundert (Hegesiggus) nur absteht von dem Ableben der letzten leiblichen Verwandten des Herrn (sie hießen δεσπόσυνοι und kommen noch zur Zeit Domitians vor), die also ihre Lauterkeit selbst verbürgt, entscheidet mit der allergrößten Bestimmtheit, daß die s. g. ἀδελφοὶ κυρίου keine leiblichen Brüder Jesu gewesen. Fragt man aber, in welchem Verwandtschaftsverhältniß sie zum Herrn standen, daß sie füglich Brüder desselben heißen können, so läßt die Tradition die Wahl unter zweien Annahmen. Nach der erstern, welche uns Epiphanius (hær. 78) und Cyrillus v. Alexandrien (glaphyra) aufbehalten haben, war Joseph, als er mit der h. Jungfrau sich vermählte, bereits Wittwer, und hatte in früherer Ehe mit seiner verstorbenen Gattinn Kinder beiderlei Geschlechtes gezeugt. Diese waren sohin (Halb-) Brüder und Schwestern des Herrn seiner Menschheit nach. Zwar bleibt so Mariens Sempervirginität völlig unangetastet, zwar wird so die Bezeichnung „Brüder des Herrn" am besten begründet, allein diese Ansicht sieht so sehr darnach aus, daß sie um den Brudernamen vollends zu sichern, erdacht sei, steht auch mit der wahrscheinlichen göttlichen Absicht bei der Vermählung Josephs und Mariens (oben S. 94) so wenig in Einklang, stimmt auch so schlecht mit den übrigen Andeutungen des N.-T. über die Personen der Brüder des Herrn, daß sie derzeit als mit Recht aufgegeben anzusehen ist. — Die andere, einzig richtige, Annahme lautet dahin: Die s. g. Brüder des Herrn waren seine Vettern. So fast sämmtliche Kirchenväter. Hegesigg, der älteste unter den Kirchenhistorikern, berichtet nämlich bei Eusebius H. Eccl. 3, 10 u. a. andern Stellen. *), welche freilich

*) Vgl. Windischmann Commentar zu Gal. 1, 19 S. 32 ff.

dunkele Ausdrücke enthalten, doch ſo viel deutlich, daß *Κλωπας* der Oheim, *θεῖος*, des Herrn geweſen ſei. Nun kann zwar *θεῖος* des Vaters und auch der Mutter Bruder ſein, es läßt ſich aber aus der Schrift zeigen, daß es hier nur Vatersbruder bedeuten könne. Denn da es keinem Zweifel unterliegt, daß Joan. 19, 25: stabant juxta crucem Maria mater ejus, et soror matris ejus Maria Cleophae (*ἡ τοῦ Κλωπᾶ**) derſelbe Klopas mit dem von Hegeſigg bezeichneten gemeint ſei, ſo war alſo eine Maria, die Schweſter unſerer h. Jungfrau (es iſt nicht auffallend, daß zwei Schweſtern denſelben Namen führen), die Gattinn des Klopas; die Gattinn ſagen wir, denn obwohl *ἡ τοῦ K.* auch wohl die Tochter bedeuten könnte, ſo iſt das nicht möglich, da der Vater unſerer h. Jungfrau, und alſo auch ihrer Schweſter, nicht Klopas hieß (Joachim, Heli, Heliachim aber nie Klopas). Somit war Klopas, weil Gatte der Schweſter der h. Jungfrau, ſicher nicht ihr Bruder; er mußte alſo, um *θεῖος* des Herrn heißen zu können, Bruder des (geſetzlichen, putativen) Vaters des Herrn, alſo Joſephs, ſein. So gewinnen wir ein zweites Ehepaar, doppelt verwandt mit den Eltern unſers Herrn: Klopas, Joſephs Bruder, und eine zweite Maria, Schweſter der allerſeligſten Jungfrau. Zwei Brüder hatten zwei Schweſtern geehelicht, wie nicht ſelten. Erſtes Datum. — Hegeſigg berichtet aber weiter, daß dieſer Klopas der Vater des Symeon, zweiten Biſchofs von Jeruſalem, geweſen ſei; *ὁ τοῦ Κλωπᾶ* heißt dieſer Symeon. Scheint es nun ſchon nach der Namensähnlichkeit, daß dieſer Symeon derſelbe mit dem Marc. 6, 3 an vierter Stelle genannten Bruder des Herrn geweſen ſein möge, ſo läßt ſich durch Combination anderer Stellen der Evangelien dieſe Wahrſcheinlichkeit faſt bis zur völligen Evidenz erheben. Nämlich nach der Parallele zu Joan. 19, 25 bei den Synoptikern (nehmen wir bloß Marc. 15, 40) ſtehen unter dem Kreuze: Maria Magdalene, et Maria Jacobi minoris et Joseph mater, et Salome**). Dieſer hier zweitgenannten Maria, der Mutter Jacobs des Jüngern und Joſe's, entſpricht bei Joannes

---

*) Die Vulg. hat unrichtig den Namen mit Cleophas (Luc. 24, 1 ff.) verwechſelt. *Κλεοπας* iſt Abkürzung von *Κλεοπατρος*, wie *Ἀντιπας* von *Ἀντιπατρος*. *Κλωπας* iſt ſemitiſch. S. unten.

**) In verſchiedenen Ausgaben der Vulg. iſt die Interpunktion mitunter ganz irrig geſetzt... Jacobi minoris, et Joseph mater. So könnte es ſcheinen, als ob die Mutter Joſephs (Joſe's) verſchieden ſei von der Maria Jacobi. Die Interpunktion im Texte iſt die allein richtige. Der Urtext läßt keinen Zweifel,

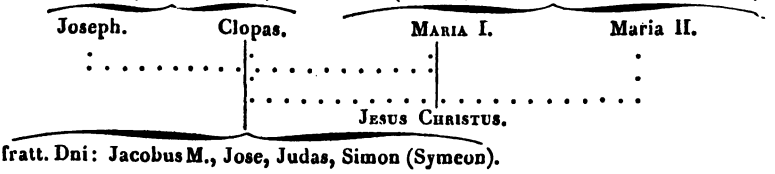
die Maria ἡ τοῦ Κλωπᾶ, die Gattinn des Klopas. Klopas war also Vater des Jacobus und Jose. Zweites Datum. Da nun dieselben Namen Jacobus und Jose unter den Brüdern des Herrn sich finden, so muß ohne Zweifel Symeon, der von Hegesigg genannte Sohn des Klopas, identisch sein mit dem dritten s. g. Bruder des Herrn, Simon, zu dem dann als vierter Judas noch hinzukommt. Nur bleibt fraglich, ob dieser „Bruder des Herrn" und zweiter Bischof von Jerusalem, mit dem Ap. Simon Kanites zusammen falle. Klopas also war der Vater der vier s. g. ἀδελφοὶ κυρίου. Hierzu kommt noch eine andere evangelische Bestätigung. In dem Apostelverzeichniß trägt Jacobus minor auch den Zunamen: τοῦ Ἀλφαίου. Ἀλφαῖος ist aber wohl nichts andres, als der mehr gräcisirte Name des Klopas. Denken wir uns ein חַלְפַּי oder אַלְפַּי, so konnte einmal ἀλφαῖος, und, wenn der erste Guttural stark gehaucht ward, leicht auch κλωπᾶς daraus gebildet werden. Jacobus Alphaei = des Klopas Sohn. Hieraus möchte sich dann wohl als unzweifelhaftes Resultat ergeben: Klopas, Josephs Bruders, und Maria, die Schwester unserer h. Jungfrau, sind die beiden Eltern der s. g. Brüder des Herrn; diese also waren doppelt, von Seiten des (gesetzlichen) Nährvaters und von Seiten der Mutter, leibliche Vettern des Herrn; und konnten als so nahe Anverwandte füglich seine Brüder heißen*). Es war also ganz natürlich, daß die h. Jungfrau nach dem Tode Josephs, wo sie ihr eignes Hauswesen aufgab, dieser so nahestehenden Familie (auch Klopas scheint früh gestorben zu sein) ihrer Schwester und deren Kinder sich anschloß, und daher so oft in Begleitung der Brüder des Herrn erscheint. Die biblischen Bedenken gegen die ewige Jungfrauschaft Mariens sind hiermit vollkommen erledigt.

b. Die Tradition. So wenig die h. Schrift gegen Mariens Aeiparthenie zeugt, kann mann doch nicht sagen, daß sie dieselbe vollkommen erhärtet. Vielmehr ist anzuerkennen, daß dieser Lehrsatz

---

ἡ τοῦ Ἰακώβου μικροῦ καὶ Ἰωσῆ μήτηρ gehört nothwendig zusammen. Dieselbe heißt auch abwechselnd Maria Joseph und Maria Jacobi vgl. Marc. 15, 47 mit 16, 1, wo die Identität außer allem Zweifel.

*) Zur Veranschaulichung:



fratt. Dni: Jacobus M., Jose, Judas, Simon (Symeon).

ſeiner poſitiven Begründung und ſeinem förmlichen Ausdrucke nach, der Ueberlieferung angehöre. Dafür iſt dieſe aber auch ſo entſchieden, wie kaum bei irgend einem andern Dogma. Origenes erklärt, daß nur Häretiker die ewige Jungfräulichkeit Mariens geleugnet haben, und eifert ſehr wider ſolche Verunglimpfung. Tertullian iſt zwar von Einigen derſelben beſchuldigt; aber ein ſorgfältiger Vergleich der einſchlägigen Stellen (Petavius l. c.) beweiſet, daß man ihm hierin Unrecht thut. Alſo ſelbſt jene beiden Kirchenſchriftſteller, welche wir oben rügen mußten, treffen wir hier auf dem rechten Pfade. Alle übrigen orthodoxen Väter anerkennen und feiern Mariens Aeiparthenie mit einhelligem Munde. Der Raum geſtattet nicht, einzelne Stellen zu citiren. Sie zeigen, ähnlich wie wir es zu Anfang gethan haben, nur noch mit glühenderen Farben, die Unſchicklichkeit, daher moraliſche Unmöglichkeit, einer Verletzung des jungfräulichen Adels, auch in rechtmäßiger Ehe, nach der Geburt des Herrn von Seiten Joſephs wie Marias; ſie zeigen, wie die Bezeichnung die Jungfrau ἡ παρθένος von Mariens Namen unzertrennlich ſei, und ſie antonomastice „die Jungfrau“ (ſchon im Symbolum Apost.) jederzeit ſei genannt worden; wie der Name: „die Jungfrau“ ohne Zuſatz gleichſam das nomen prop. der Gottesmutter geworden ſei, wie alle Virginität in der Kirche von ihr abgeleitet und auf ſie zurückbezogen werde; wie, ſo irgend ein Chriſt zufällig Maria nenne, er ohne Weiteres und unwillkürlich, als wenn es nicht anders ſein könne, „die Jungfrau“ beifüge. Daher ſchon ſehr früh in der Kirche dem Namen der Mutter Gottes der Zuſatz: ἀείπαις, ἀειπάρθενος beigegeben worden iſt. Vom 5. Concil, durch welches die ewige Jungfräulichkeit Mariens in die Reihe der erklärten Glaubensſätze aufgenommen ward, war oben Rede. Wollen wir ſchließlich in kurzen Zügen die Gegner der ewigen Virginität Mariens durchmuſtern, ſo werden zunächſt einige Appollinariſten und Eunomianer dieſer Blasphemie — ſo nennen ſie die Väter, und bezeigen die größte Entrüſtung — beſchuldigt. Bei beiden häretiſchen Parteien brauchts uns nicht wunder zu nehmen. Wenn die erſtere die Menſchheit Chriſti verſtümmelte (ſie leugnete bekanntlich die menſchliche Seele) und, zum Theil mindeſtens, auch das Fleiſch Chriſti nicht von Maria angenommen, ſondern doketiſch nur durch ihren Schooß hindurchgegangen ſein ließ; und wenn die Eunomianer, „pessimi Arianorum,“ Mariens Sohn für kaum mehr als einen gewöhnlichen Menſchen anſahen, dann wird freilich Maria ſo tief heruntergeſetzt,

daß nun das Gemeine und Ordinäre auch das Annehmbarſte wurde. Dann gab's in alter Zeit Gegner der ewigen Virginität Mariens, Häretiker, bei denen gerade dieſer Irrthum die Hauptſache, die eigentliche Häreſie, war. Der h. Epiphanius hær. 78 lehrt uns eine ſolche ſaubere Sippſchaft kennen, welche er Antidikomarianiten nennt. Sie glaubten, daß Maria in ordentlicher Ehe mit Joſeph Kinder geboren; es wird aber aus dem Berichte nicht völlig klar, ob damit eine eigene häretiſche Partei bezeichnet, oder ob nur vereinzelte Feinde marianiſcher Aeiparthenie, unter dieſem als Geſammtnamen vom Referenten zuſammengefaßt werden. Für letzteres wohl ſpricht der Name; denn ἀντίδικοι Μαρίας ſind ſolche, welche einen Rechtshandel oder Streit mit Maria führen. Schwerlich möchten ſie ſelbſt ſich erkühnt oder erfrecht haben, einen ſolchen Namen ſich beizulegen; ſie hätten ſich damit ſelbſt gebrandmarkt. — Die bekannteſten Gegner unſeres Lehrſtückes ſind aber Helvidius, Jovinian und Bonoſus gegen Ende des 4. und zu Anfang des 5. Jahrh. Unter allen der berühmteſte oder vielmehr berüchtigtſte iſt Jovinian, ein verlaufener Mönch, (ein ſolcher iſt zu Allem fähig): bei ihm lag poſitiver Haß gegen Virginität, ja gegen alle Akte von Enthaltſamkeit zu Grunde, und zwar ein ſolcher, der an förmlichen Senſualismus ſtreifte, und ihm den Beinamen des Christianorum Epicurus erwarb. Derſelbe iſt bekanntlich vom h. Hieronymus in einer beſondern Schrift, contra Jovinianum, widerlegt und an den Pranger geſtellt worden. Einfluß auf das chriſtliche Volk konnten in der Zeit ſolche Leute nimmermehr gewinnen. Sie konnten auch für ihre läſterlichen Behauptungen nichts weiter vorbringen, als eben jene ſcripturiſtiſchen Bedenken, welche wir theils nach Hieronymus l. c., theils genauer als er, nach neuern Forſchungen, bereits widerlegt haben. — Nach allem dieſen würde der Leſer, wenn es auch nicht mehr geſagt würde, begreifen, daß wer im frommen, glaubenstreuen Mittelalter in der Kirche an der ewigen Jungfräulichkeit Mariens einen Zweifel geäußert hätte, für ein wahres Scheuſal würde angeſehen worden ſein. Erſt der neuern außerkirchlichen Theologie war es auch hier vorbehalten, natürlich vorgeblich auf Grund der h. Schrift, auf ſolche Läſterung zurückzukommen. Eine Exegeſe, welche rationaliſtiſch-ſenſualiſtiſch oder pantheiſt-mythiſch ſo weit verkommen konnte, daß ſie ſich nicht entblödete — Fluch über ſie — im Ernſt die Frage zu ſtellen, ob auch der Herr ſelbſt — Hochgelobt in Ewigkeit — in der Ehe gelebt, und in dieſer Beziehung, was kein Phariſäer und

jüdiſcher Pfaffe, die doch nach dem Blute des Unſchuldigen lechzten, gewagt, ſchmählichen Verdacht auszuſprechen, brauchte noch weniger ſeine h. Mutter zu ſchonen. So ward denn der alte häretiſche Kohl wieder aufgewärmt. Neues iſt nicht vorgebracht. Um nicht mit einer ſo traurigen Erinnerung dies Cap. ſchließen zu müſſen, bemerke ich, daß auch beſſere außerkirchliche Theologen, obwohl ſie die Tradition verwerfen, und nach ihrem Bekenntniß den religiöſen Werth der Virginität nicht begreifen, zartfühlend genug ſind, es als höchſt wahrſcheinlich, ja gewiß anzuerkennen, daß Maria, nachdem in ihrem Schooße das Geheimniß vollzogen, ferner mit ihrem Gatten in enthaltſamer Ehe gelebt habe, eingedenk, daß ihr Beruf ein anderer höherer ſei, als auf natürlichem Wege der Erhaltung des Geſchlechtes zu dienen. Vgl. Olshauſen Commentar zu Matth. 1, 25. Doch was geht das uns an? So viel über Mariens mütterliche und jungfräuliche Würde in ihrem Verhältniß zu einander.

Drittes Hauptſtück.

Mariens Theilnahme am Erlöſungswerke.

---

§. 29.

Maria iſt die wahre, jungfräuliche Mutter des gottmenſchlichen Erlöſers. Indem wir in dieſen wenigen Worten, als dem Ergebniß des vorigen Hauptſt., die Würde der Perſon Mariens, kurz zuſammenfaſſend, ausſprechen, haben wir nunmehr endlich das Fundament gewonnen, von dem aus wir uns nun auch über den Werth und die Bedeutung ihres Thuns verſtändigen können. Die Thätigkeit Mariens, ſofern ſie von dogmatiſcher Qualität iſt, haben wir wiederholt als eine aktive Theilnahme am Werke der Erlöſung, als eine, ſagen wir es nur frei heraus, für das Geſchlecht, das ſie vertritt, miterlöſende Thätigkeit bezeichnet: „miterlöſend," weil ſie allerdings ſtets im Zuſammenhange mit, und in Abhängigkeit von, der für die Geſammtmenſchheit geltenden erlöſenden Centralthätigkeit des Gottmenſchen, ihres Sohnes, aufgefaßt werden ſoll. Wir ſind nun bis zu dem Punkte vorgerückt, wo es unſere Aufgabe ſein wird, dieſe Darſtellung direkt und poſitiv zu rechtfertigen. —

Es wird förderlich sein, den Akt oder die Akte marianischer Thätigkeit, in dem oder denen wir jene, von uns nun hinreichend qualifizirte, Theilnahme Mariens an der objektiven Erlösung glauben finden zu dürfen, nahmhaft zu machen, und nach ihrer dogmatischen Qualität zu beleuchten. — Von der erlösenden Thätigkeit Christi ist, wie die Soteriologie zeigt, bekanntlich kein einziger menschlicher d. h. gottmenschlicher Akt, vom ersten Momente seiner Empfängniß bis zu seinem Tode am Kreuze, auszunehmen (nur die reingöttlichen, in der göttlichen Natur gesetzten Akte, wenn solche ausschließlich, während seines Wandels auf Erden, hergestellt werden können, fallen aus; denn unus mediatur Dei et hominum, homo Jesus Christus); es fällt aber bei der eigentlich sühnenden, priesterlichen Thätigkeit Christi aus Gründen, deren Darstellung wir der Soteriologie überlassen müssen, das meiste Gewicht, außer auf den Moment der Menschwerdung selbst, auf den Akt des leidensvollen, gewaltsamen, blutigen Todes am Kreuze, also auf Anfang und Schluß seines Lebens; daher von vielen Vätern die erste und zweite Oekonomie genannt; diese als leidensvollen Gehorsam (obediens usque ad mortem), jene als demüthige Selbstentäußerung (exinanivit semet ipsum, formam servi accipiens), zur Genugthuung und Sühne, respective für den Ungehorsam und den Hochmuth der Stammeltern der Menschheit, bei deren Sünde gerade diese als die beiden Hauptmomente hervortreten. Wollen wir nun, der erlösenden Thätigkeit Christi analog, gleichfalls sagen, daß Mariens miterlösende Thätigkeit und daraus entspringende Errungenschaft für ihr Geschlecht, an das verdienstliche Handeln ihres gesammten Lebens, so weit dasselbe durch ihr mütterliches Verhältniß zu Christo bedingt war, geknüpft gewesen sei: so werden wir schwerlich irren. Suchen wir indeß, worauf es zuvörderst ankommt, specielle Akte, so werden wir, da Mariens Theilnahme am Werke ihres Sohnes, nur eine Mitthätigkeit sein kann, ihr sittliches Verhalten bei der ersten und zweiten Oekonomie vor allen Dingen in Betracht ziehen müssen. Es werden aber diese aufzuweisenden Akte eine dreifache Signatur an sich haben müssen. Das erste Requisit: sie werden, da es sich um Ersatz einer Schuld handelt, Verdienstakte sein müssen d. h. solche, welche in der freien, geistigen Natur des Menschen ihren Grund haben. Das zweite Requisit: sie werden in der Mutterschaft Mariens zu Christo entweder geradezu enthalten sein,

oder doch mit ihr in unzertrennlicher Verbindung ſtehen müſſen; denn Mariens Thun hat miterlöſende, ſtellvertretende Kraft nur in ihrer Beziehung zu Chriſto, und dieſe iſt weſentlich die mütterliche. Wir können ſie daher füglich eine chriſtmütterliche Thätigkeit Mariens nennen, ſo wie die erlöſende Thätigkeit des Herrn eine gottmenſchliche war, d. h. eine in ſeiner menſchlichen Natur als principium quo wirkende, aber von der ſie terminirenden göttlichen Hypoſtaſe als principium quod, ausgehende. Drittes Requiſit: ſie werden in Condignität ſtehen müſſen zur Sünde Hevas, für die ſie eintreten ſollen, d. h. nicht zur Geſammtſündenthat derſelben, ſondern zu jenen Motiven (ſ. §. 2.), durch welche Hevas Sünde die ihres Gatten an Schwere überbietet. Zwar werden wir bei den Tugendakten Mariens, welche wir ſuchen, nach der hohen Würde ihrer Perſon, die wir jetzt kennen, eine ſolche Aequalität im Allgemeinen vorausſetzen dürfen; allein es wird, wo nicht nothwendig, doch im höchſten Grade angemeſſen ſein, wenn jene Akte auch in ihrer ſpecifiſchen Qualität jenen Momenten der größern Sünde Hevas entſprechen. Durch dieſe letzte Rückſicht werden wir uns bei der Aufſuchung leiten laſſen. Verſuchen wir nun den Nachweis ſolcher Akte.

a. Wir wenden uns zur erſten Oekonomie, der Inkarnation. Allerdings leuchten hier manche Tugenden und Verdienſtakte Mariens hervor, vornehmlich ihre Demuth und ihr jungfräulicher Sinn. Allein in dieſen dürfen wir nicht den eigentlichen Treffpunkt ihres für ihr Geſchlecht ſtellvertretenden Verdienſtes finden. Dieſer iſt vielmehr Mariens **Glaube;** und zwar ein ſo vollendeter Glaube, welcher das auf dem Wege der Natur ſchlechthin Unmögliche, auf Zeugniß des göttlichen Wortes, ohne Dingen und Zaudern annimmt; ein Glaube, der den ſinnlichen Verſtand und die natürliche Einſicht auf die einfache Erinnerung hin: Bei Gott iſt kein Ding unmöglich, ohne Rückhalt zum Opfer bringt; ein Glaube endlich, der durch keine Art von Zweifel und Bedenken entſtellt wird. Daß dieſer Glaube Mariens bei der erſten Oekonomie der Cardinalpunkt ſei, darauf deutet Vieles, Alles. α. Der Ausdruck der marianiſchen Glaubensthat iſt ſelbſtverſtanden ihr fiat, und dies fiat iſt, wie erwieſen, der vom Himmel erwartete Moment, die Einfleiſchung des Sohnes Gottes zu vollziehen. Was alſo Maria ihrerſeits als Bedingung und Beitrag einlegt, das iſt ihr Glaube. β. Die h. Schrift ſelbſt betont das Moment des Glaubens vorzüglich, ja einzig,

Es wird förderlich sein, den Akt oder die Akte marianischer Thätigkeit, in dem oder denen wir jene, von uns nun hinreichend qualifizirte, Theilnahme Mariens an der objektiven Erlösung glauben finden zu dürfen, nahmhaft zu machen, und nach ihrer dogmatischen Qualität zu beleuchten. — Von der erlösenden Thätigkeit Christi ist, wie die Soteriologie zeigt, bekanntlich kein einziger menschlicher d. h. gottmenschlicher Akt, vom ersten Momente seiner Empfängniß bis zu seinem Tode am Kreuze, auszunehmen (nur die reingöttlichen, in der göttlichen Natur gesetzten Akte, wenn solche ausschließlich, während seines Wandels auf Erden, hergestellt werden können, fallen aus; denn unus mediatur Dei et hominum, homo Jesus Christus); es fällt aber bei der eigentlich sühnenden, priesterlichen Thätigkeit Christi aus Gründen, deren Darstellung wir der Soteriologie überlassen müssen, das meiste Gewicht, außer auf den Moment der Menschwerdung selbst, auf den Akt des leidensvollen, gewaltsamen, blutigen Todes am Kreuze, also auf Anfang und Schluß seines Lebens; daher von vielen Vätern die erste und zweite Oekonomie genannt; diese als leidensvollen Gehorsam (obediens usque ad mortem), jene als demüthige Selbstentäußerung (exinanivit semet ipsum, formam servi accipiens), zur Genugthuung und Sühne, respective für den Ungehorsam und den Hochmuth der Stammeltern der Menschheit, bei deren Sünde gerade diese als die beiden Hauptmomente hervortreten. Wollen wir nun, der erlösenden Thätigkeit Christi analog, gleichfalls sagen, daß Mariens miterlösende Thätigkeit und daraus entspringende Errungenschaft für ihr Geschlecht, an das verdienstliche Handeln ihres gesammten Lebens, so weit dasselbe durch ihr mütterliches Verhältniß zu Christo bedingt war, geknüpft gewesen sei: so werden wir schwerlich irren. Suchen wir indeß, worauf es zuvörderst ankommt, specielle Akte, so werden wir, da Mariens Theilnahme am Werke ihres Sohnes, nur eine Mitthätigkeit sein kann, ihr sittliches Verhalten bei der ersten und zweiten Oekonomie vor allen Dingen in Betracht ziehen müssen. Es werden aber diese aufzuweisenden Akte eine dreifache Signatur an sich haben müssen. Das erste Requisit: sie werden, da es sich um Ersatz einer Schuld handelt, Verdienstakte sein müssen d. h. solche, welche in der freien, geistigen Natur des Menschen ihren Grund haben. Das zweite Requisit: sie werden in der Mutterschaft Mariens zu Christo entweder geradezu enthalten sein,

oder doch mit ihr in unzertrennlicher Verbindung ſtehen müſſen; denn Mariens Thun hat miterlöſende, ſtellvertretende Kraft nur in ihrer Beziehung zu Chriſto, und dieſe iſt weſentlich die mütterliche. Wir können ſie daher füglich eine chriſtmütterliche Thätigkeit Mariens nennen, ſo wie die erlöſende Thätigkeit des Herrn eine gottmenſchliche war, d. h. eine in ſeiner menſchlichen Natur als principium quo wirkende, aber von der ſie terminirenden göttlichen Hypoſtaſe als principium quod, ausgehende. Drittes Requiſit: ſie werden in Condignität ſtehen müſſen zur Sünde Hevas, für die ſie eintreten ſollen, d. h. nicht zur Geſammtſündenthat derſelben, ſondern zu jenen Motiven (ſ. §. 2.), durch welche Hevas Sünde die ihres Gatten an Schwere überbietet. Zwar werden wir bei den Tugendakten Mariens, welche wir ſuchen, nach der hohen Würde ihrer Perſon, die wir jetzt kennen, eine ſolche Aequalität im Allgemeinen vorausſetzen dürfen; allein es wird, wo nicht nothwendig, doch im höchſten Grade angemeſſen ſein, wenn jene Akte auch in ihrer ſpecifiſchen Qualität jenen Momenten der größern Sünde Hevas entſprechen. Durch dieſe letzte Rückſicht werden wir uns bei der Aufſuchung leiten laſſen. Verſuchen wir nun den Nachweis ſolcher Akte.

a. Wir wenden uns zur erſten Oekonomie, der Inkarnation. Allerdings leuchten hier manche Tugenden und Verdienſtakte Mariens hervor, vornehmlich ihre Demuth und ihr jungfräulicher Sinn. Allein in dieſen dürfen wir nicht den eigentlichen Treffpunkt ihres für ihr Geſchlecht ſtellvertretenden Verdienſtes finden. Dieſer iſt vielmehr Mariens **Glaube;** und zwar ein ſo vollendeter Glaube, welcher das auf dem Wege der Natur ſchlechthin Unmögliche, auf Zeugniß des göttlichen Wortes, ohne Dingen und Zaubern annimmt; ein Glaube, der den ſinnlichen Verſtand und die natürliche Einſicht auf die einfache Erinnerung hin: Bei Gott iſt kein Ding unmöglich, ohne Rückhalt zum Opfer bringt; ein Glaube endlich, der durch keine Art von Zweifel und Bedenken entſtellt wird. Daß dieſer Glaube Mariens bei der erſten Oekonomie der Cardinalpunkt ſei, darauf deutet Vieles, Alles. α. Der Ausdruck der marianiſchen Glaubensthat iſt ſelbſtverſtanden ihr fiat, und dies fiat iſt, wie erwieſen, der vom Himmel erwartete Moment, die Einfleiſchung des Sohnes Gottes zu vollziehen. Was alſo Maria ihrerſeits als Bedingung und Beitrag einlegt, das iſt ihr Glaube. β. Die h. Schrift ſelbſt betont das Moment des Glaubens vorzüglich, ja einzig,

durch den Makarismus der Jungfrau aus dem Munde ihrer Baſe Eliſabeth, Luc. 1. 45.: Beata quæ credidisti, perficientur .... γ. Auch die Väter legen auf den Glauben Mariens durchweg das größte Gewicht. Wie ſchon oben erinnert, drücken ſie ſich häufig darüber ſo aus, daß Maria im Glauben ihren Sohn empfangen habe. Weil Maria nach der orthodoxen, von den Vätern durchaus feſtgehaltenen Lehre, natürliche Mutter des Herrn war, ſo kann das nur den Sinn haben, daß die Thätigkeit Mariens, beim Akte der Inkarnation, als der Mutter, weſentlich und weſentlich nur der Glaube war, während der h. Geiſt das väterliche Prinzip erſetzte. Die Mutterthätigkeit Mariens darf daher nicht wie bei der gemeinen Generation als bloße Naturwirkſamkeit, ſondern muß zugleich mit als geiſtige Thätigkeit aufgefaßt werden. Beide Arten der Thätigkeit aber ſtehen in innigſter Verbindung, und ward die ſonſt mehr paſſive Mutterwirkſamkeit bei der Empfängniß, in Maria durch dieſe geiſtige Spitze aktivirt; ja der Wirkſamkeit des h. Geiſtes gegenüber hätte das mütterliche Prinzip zu einer unfreien Paſſivität und bloßen Werkzeuglichkeit verkümmert werden müſſen, wenn nicht dieſe geiſtige (Glaubens-) Thätigkeit hinzugenommen wird. Wir kommen im folgd. §. auf dieſe hochbedeutſame Anſchauung zurück. Der Glaube iſt Mariens Antheil, den ſie von dem Ihrigen (ex propriis), ſo weit das ein Geſchöpf thun kann, einlegt; alles übrige wirkt der h. Geiſt in ihrem Schooß. δ. Auch im Mittelalter bricht der Faden nicht ab. Höchſt intereſſant iſt für unſern Zweck die naive Auffaſſung*), daß der h. Geiſt durch das Ohr ſich in die h. Jungfrau eingeſenkt, daß ſie den Sohn durch das Ohr empfangen habe. Sichtlich wird auch hier auf den Glauben hingewieſen. Fides ex auditu. Der Engel ſpricht das wirkſame Wort des h. Geiſtes in das Ohr der Jungfrau hinein, und ſie nimmt es mit gläubigem Herzen auf. Das iſt ihre Empfängniß. Wer wird nicht an die Parabel erinnert: das Wort Gottes iſt der Saame? Nur verwahren wir uns einſtweilen ausdrücklich gegen ſpiritualiſtiſche Verflachung des Geheimniſſes. — Wenn nun Mariens Stellung in der Menſchheit, als Repräſentantinn ihres Geſchlechtes, jedenfalls durch ihr Verhältniß zu Chriſto, d. h. durch ihre Mutterſchaft, bezeichnet wird, ſo kann ihre miterlöſende Thätigkeit, d. h. ihr Verdienſt, das ſtellvertretend ihrem Geſchlechte zur Aufhebung jenes beſondern Flu-

*) Vgl. Katholiſches Magazin Band 4. Heft 5. S. 621. Anmerk. 2.

ches zu Gute kommt, ſofern die erſte Oekonomie in Betracht gezogen wird, weſentlich nur in ihrem Glauben an das Wort der Botſchaft zu finden ſein. Das iſt hochbedeutſam. Chriſti Verdienſt beim Akte der Inkarnation charakteriſirt ſich auf den erſten Blick als That unergründlicher Selbſtentäußerung, oder, wie der Ap. Phil. 2. init. es nennt, Vernichtigung, Exinanition. So haben wir denn zum erſten Male Beider: des Sohnes und der Mutter, Verdienſtakte einander gegenüber und zur Seite ſtehen: Selbſtentäußerung des Sohnes, Glaube der Mutter. Vom Glauben ſelbſt kann beim Herrn ſchwerlich jemals, (nach der am beſten begründeten Anſicht der Aeltern, daß Chriſti menſchliche Seele von Anfang an in visione beatifica, alſo über das Stadium des Glaubens hinaus war), am wenigſten bei dieſem Akte die Rede ſein. — Nun contraponiren wir. Indem wir auf die Urſünde zurückblicken, heben wir das §. 2 d. S. 6 u. 7 erörterte Motiv der größern Schwere der weiblichen Urſünde, das eine apoſtoliſche Grundlage hat, hervor. Heva iſt verführt, der Mann iſt es nicht. Nicht an Adams Sünde, wohl aber an der Hevas tritt der Unglaube ſchreiend hervor, ſintemal Heva von der Schlange iſt überzeugt und verführt, Adam aber nur vom Weibe iſt beredet und beſchwatzt worden. Heva iſt überzeugt worden, hat alſo den Glauben völlig verloren; nicht ſo (wenigſtens nicht in dem Maaße) Adam, der nur durch falſche Nachgiebigkeit gegen das Weib ſich hinreißen ließ. So haben wir denn ein und zwar ſehr gewichtiges Moment, wodurch die Sünde des Weibes die des Mannes überbietet — den Unglauben — als aufgehoben nachgewieſen in Mariens Glauben. Daß die oben verzeichneten Requiſite hier zutreffen, darauf wird ſich der Leſer, ohne daß wir es ausdrücklich ausführen, von ſelbſt beſinnen. Quod enim Virgo Heva alligavit per incredulitatem, hoc Virgo Maria solvit per fidem. Iren. hær. 3. 22. 4.

b. Noch Ueberraſchenderes bietet die Theilnahme Mariens bei der zweiten Oekonomie, dem Leiden und Tode, mit einem Worte, der Paſſion des Herrn. Wie für ſich ſelbſt ſpricht, kann hier Mariens miterlöſende Thätigkeit nur in dem Stabat mater, d. h. in ihrer ſympathetiſchen Theilnahme an dem Leiden ihres Sohnes gefunden werden. Hier gibt uns die Kirche ſelbſt über die geeinte Erlöſungsthätigkeit Chriſti und Mariens*) den rechten Fingerzeig,

*) Alle großen Thatſachen des Evangeliums haben vor ihrer Vollbringung

indem sie jenen Schmerz Mariens ihre Compassio nennt (d. h. Mitleiden im buchstäblichen Sinn, nicht in jenem abgeschwächten Sinn des jetzigen Sprachgebrauches, wornach es nur misericordia ist). Daß auf diese **Compassion** viel Gewicht zu legen, beweiset der offizielle Kreuzweg der Kirche, in welchem bei jeder Station als Bei- und Nachtrag die Theilnahme Mariens am Schmerze ihres Sohnes hervorgehoben und commemorirt wird. So wie also die Passio D. N. J. Ch. die erlösende Thätigkeit des Herrn bei der zwei-

---

eine voraufgehende Ankündigung oder Verheißung. Abgesehen vom Leiden des Herrn, das er selbst wiederholt vorausgesagt, erinnere ich an die Einsetzung des Primates, der Eucharistie, der Taufe. (So ist Joan. 3. zu verstehen). Diesen Vorzug genießt auch die Compassion Mariens: ein Zeichen ihrer Bedeutsamkeit. Es ist die Weissagung Simeons Luc. 2. 35. hic positus est . . . in signum, cui contradicetur. Et tuam ipsius (αὐτῆς) animam pertransibit gladius. — Man erlaube mir (nach Maldonat z. d. St.) eine exegetische Bemerkung, da mir scheint, daß der Zusammenhang in dieser Stelle oft nicht recht gewürdigt wird. Es versteht sich von selbst, daß wir jene von der Kirche längst aufgegebene Deutung, «vom Schwerte des Zweifels» (an der Sendung ihres Sohnes) perhorresciren. Dies vorausgesetzt, kann das σημεῖον ἀντιλεγόμενον nicht «Zeichen (auffallende, wunderbare Sache oder Person) des Widerspruches» im gewöhnlichen Sinn, wenn anders ein ordentlicher Zusammenhang statt finden soll, bedeuten. «Zeichen» ist vielmehr, wie sonst σκοπος, «die Zielscheibe» des Widerspruches, und die Vorstellung hergenommen von Pfeil-Schützen oder sonst Fechtenden, welche certatim, um die Wette, auf die Zielscheibe losschießen, einhauen. Vgl. Thren. 3. 12. Daher ist auch der «Widerspruch,» das: «um die Wette losstürmen auf das Ziel,» und bezieht sich direkt nicht auf das Zeichen, sondern auf den Wettstreit der Ringenden unter einander. In sofern nun nach hebräischer Vorstellung: Nachrede, Verläumdung, überhaupt wörtliche Verunglimpfung als «Pfeile» bezeichnet werden, mag immerhin, wie gewöhnlich geschieht, bei dem signum cui contradicetur an den Unglauben der Juden gedacht werden; allein die volle und thatsächliche Erfüllung dieses prophetischen Wortes, liegt im Kreuztode des Herrn, wo er die Zielscheibe war, nach der Alle, Juden und Heiden cet. mit dem Mordmesser certatim losstürmten. — Dies selbe Schwert (ῥομφαία jedes telum mortiferum) ist es nun, das, nachdem es den Sohn, die «Zielscheibe» in das Centrum, die Herzmitte getroffen, weiter bringen, und auch die h. Jungfrau verwunden wird; bei ihr allerdings nur die Seele, animam pertransibit. In dieser, wohl einzig richtigen Auffassung, ist nicht nur Zusammenhang in den Contexr gebracht, sondern es wird auch das Leiden Mariens, zum Unterschiede von dem ihres Sohnes, als ein Seelenleiden deutlich genug bezeichnet, und, was uns das Wichtigste, die innige Verbindung der gottmenschlichen Passion und der christmütterlichen Compassion, zu einem Gesammtleiden prophetisch angezeigt.

ten Oekonomie, dem Centrum des ganzen Werkes, ſo bezeichnet hier die Compassio B. M. V. ihre miterlöſende Thätigkeit. Contraponiren wir zum zweiten Male. Bei Heva lag (ſ. §. 2. c. S. 6) ein zweites Moment ihrer beziehungsweiſe größern Schuld darin, daß ſie, ſelbſt verführt und ſchuldig, ſofort, Satans Werk fortſetzend, ihren Mann verführt, d. i. an ihrer Schuld Theil nehmen läßt. Denn was heißt „zur eigenen Sünde verführen“ anders, als machen, daß der zweite zu Verführende an der eigenen Schuld Theil nimmt. Und das iſt hier das surplus der Sünde Hevas. Wie konnte aber dies Moment der größern Sünde des Weibes füglicher durch Maria ausgeglichen werden, als indem ſie ihrerſeits am erlöſenden Verdienſtakte ihres Sohnes, verdienſtlich thätig, Antheil nimmt? Wie jenes ein Theilnehmenlaſſen an der ſündhaften Luſt, ſo iſt dies ein Theilnehmen am ſühnenden Schmerze. Die freie und willige Theilnahme an dieſem Centralverdienſtakte Chriſti von Seiten Mariens, ſühnt und deckt hier das thätige Theilnehmenlaſſen (= Verführen) Adams am Schuldakte von Seiten Hevas. Adam nimmt Theil an der Schuld Hevas, Maria am Verdienſte Chriſti: das iſt keine Verſchiebung der Perſonen, wie es bei oberflächlicher Anſicht erſcheinen könnte, die Ausgleichung muß vielmehr hier ſich ſo geſtalten. Die Theilnahme Adams bezeichnet einen Zuſatz zur Schuld Hevas, weil dieſe ihn verleitet. Für dieſe neue Schuld Hevas in ihrem Schuldcompler ſuchen wir das Gegenverdienſt, und dies iſt die verdienſtliche Theilnahme Mariens am Sühnleiden des Herrn. Es könnte kaum a priori eine congruentere Ausgleichung dieſes ſpeciellen Sündentheiles der Heva erdacht werden, als wir ſie hier vor uns haben; und leugnen wir nicht, daß wir in dieſem Gedanken eine Beſtätigung unſerer ganzen marianiſchen Theorie finden. Es verſteht ſich (mit Rückblick auf die obgenannten Requiſite), daß, ſo wie die Verführung Adams durch Heva auf ihrem Verhältniſſe zum Manne als Weib, (d. h. in der ſträflichen Geltendmachung ihrer weiblichen Reize und Verführungskünſte, ſ. oben) beruht, ſo bei Mariens Mitleiden die Kraft des Verdienſtes gleichfalls in ihrem Verhältniſſe als Weib zum Manne, d. h. zum Sohne, hier alſo wieder in ihrer Mutterſchaft zu ſuchen ſei. Denn nicht jedes Mitleiden mit dem Herrn hatte dieſe Bedeutung — auch Joannes, der bekehrte Schächer, die frommen Frauen*) beklagten den Herrn — ſondern das

*) Ich kann nicht umhin, hier eine die Paſſionsgeſchichte betreffende Bemer-

Verdienst, dem die Kraft der Stellvertretung beiwohnt, liegt in dem Mitleiden der Mutter mit dem Sohne und einer solchen Mutter mit einem solchen Sohne, durch welchen Umstand der Schmerz Mariens ein ganz specifischer wird, und einen Grad von Intension erhält, über den wir uns keine genügende Vorstellung machen können. Sie ist die mater dolorosa, und ihre Compassion ist wahrhaft ein Mutterschmerz (s. oben S. 114), so wie ihr Glaube bei der Inkarnation eine wahrhafte Mutterthätigkeit; nur haben beide, Glaube und Mitleiden, anders als bei der gemeinen Mutterschaft — und sie mußten das haben, wenn ihnen die Qualität miterlösender Ver-

---

kung zu machen, die mir nicht außer Zusammenhang mit Mariens Stellung in der Menschheit zu stehen scheint. — Um die unermeßliche Größe des Leidens Christi zu veranschaulichen, wird mit Recht u. v. A. auch darauf verwiesen, daß unser Herr von jeder Menschenklasse zu leiden hatte: von Juden und Heiden (Römern), Priestern und Laien, Vornehmen und Geringen, von Einzelnen und von der Masse, von Fremden und Nahestehenden, von Feinden und Freunden sogar. Nur eine Kategorie, und gewiß nicht die letzte, will — merkwürdig genug — nicht zutreffen: von Männern und — von Frauen. Wenn man von der Magd im Atrio des Hohenpriesters, welche den Petrus anklagt, was sich doch nur indirekt auf das Leiden des Herrn bezieht, Umgang nimmt, hat sich das andere Geschlecht bei der Passion aktiv nicht gegen den Herrn betheiligt. Das wäre nach der Stellung des Weibes, das bei einem öffentlichen Akte ganz natürlich zurückbleibt, nichts Auffallendes, wenn desselben überhaupt in der Leidensgeschichte nicht gedacht würde. Allein, das ist nicht der Fall; aber wo es geschieht, da ist es auf Seiten des Herrn, nicht selten in höchst merkwürdigen Contrasten. Ich erinnere an die Frau des Landpflegers, Prokle, gegenüber dem Landpfleger selbst, erinnere an die mitleidigen Frauen auf dem Kreuzwege, gegenüber den rohen Soldaten, erinnere an die unter dem Kreuze ausharrenden Jüngerinnen Jesu, gegenüber den feige davon gelaufenen Aposteln (Joannes ausgenommen), und endlich (selbst die h. Legende liefert den Beitrag) an die h. Veronica, gegenüber dem unbarmherzigen Achasweroſch (dem ewigen Juden, der den Herrn vom Steine an der Hausthüre, worauf er rasten wollte, verstieß). Wenn in der Leidensgeschichte des Herrn kein Zug, welchen man immer aufgreift, ist, der nicht seinen welthistorischen Sinn hätte, so ist diese Erscheinung ohne Frage bedeutsam. Auf das natürliche Mitleid der Frauen kann man sich nicht einzig berufen; man weiß, daß diese in religiösen Dingen mit einer Parteiwuth für und gegen sich fanatisiren können, welche die der Männer weit überbietet. Mir scheint, daß das andere Geschlecht überhaupt, in Anschluß an Mariens seiner Vertreterinn «Mitleiden,» bei der Wiederbringung der Menschheit, welche im Leiden des Herrn sich vollzog, einigen Ersatz leisten sollte, durch sein Betragen, für die Verführung bei Falle derselben.

dienſtakte zukommen ſollten — eine geiſtige, nicht bloß phyſiſche Baſis. So fern daher das Erlöſungswerk eminenti modo durch das Leiden und Sterben, die Paſſion des Herrn iſt vollführt worden, in demſelben Sinn iſt die Aufhebung des beſondern Fluches, der auf dem Weibe laſtet, wurzelhaft in der Compaſſion der h. Jungfrau geſchehen; dieſe daher, aber ſelbſtverſtanden in Abhängigkeit von jener Glaubensthat, durch welche ſie Mutter des Erlöſers war, der Centralakt der miterlöſenden Thätigkeit Mariens. Man ſieht, von welcher Bedeutung es iſt, daß Maria, während des öffentlichen Lehramtes Chriſti in den Schatten getreten, in jenen Augenblicken, wo das große Werk abſchließlich vollendet werden ſollte, wieder auf den Schauplatz der Ereigniſſe zurückkehrt; und wer da ferner weiß und bedenkt, welch' hohen Sinn es für die ganze moraliſche Weltordnung hat, daß der Erlöſer der Menſchheit der leidende, Schmerzensmann, Kreuzesträger iſt, der wird es ahnen, warum eine Schmerzensmutter für die wiedererlöſete Menſchheit moraliſch gefordert ward. Schmerz iſt das Heilmittel jeder Sünde, daher konnte auch nur in ſchmerzhafter Compaſſion des Weibes beſonderer Sündenfluch getilgt werden. So tritt denn der Freitag in der Paſſionswoche, wo die Kirche das Feſt der Compassio oder septem dolorum B. M. V. begeht, dem Gedächtnißtage des Todes unſers Herrn, dem Charfreitag, in ſeiner Art ebenbürtig gegenüber.

Die weſentlichen Punkte glauben wir hierdurch erledigt zu haben; allerdings bleiben von den im §. 2. entwickelten Motiven der größern Schwere der weiblichen Urſünde noch zwei zurück, deren Aufhebung durch Maria aus dem Geſagten noch nicht einleuchtet. Obgleich wir den ausdrücklichen Nachweis einer ſolchen Compenſation durch Maria nicht gerade in allen einzelnen Punkten für nöthig halten, wollen wir doch auch für dieſe den Verſuch machen, wenn auch nicht mit derſelben völligen Sicherheit, wie bei der erörterten, jedenfalls auch wichtigſten.

c. An zweiter Stelle machten wir oben §. 2 b. S. 5 die Bemerkung: Hevas Sünde war in ſo weit ſchwerer als Adams Vergehen, als bei letzterm die Wucht der Verſuchung größer war. Das relative Uebermaß der Verſuchung für Adam beſtand aber in einer ſpeciell ſinnlichen Verſuchung, nämlich in der Verlockung des Weibes. Läßt ſich hieraus wohl das Plus der Sünde Hevas in dieſer Beziehung beſtimmen? Ich denke: Hevas Sünde überſteigt hoc

titulo ſo viel die Sünde Adams, als die Kraft jener ſinnlich-geſchlechtlichen Einwirkung des Weibes angeſetzt werden muß. Sollte dies nicht ſofort einleuchten, ſo wollen wir es durch eine Formel veranſchaulichen. Wir ſtellen den unbeſtrittenen Grundſatz auf: je größer die Verſuchung, deſto kleiner (ceteris paribus) die Sündenſchuld; oder: Verſuchung und Sünde ſtehen nach ihrer Schwere im umgekehrten Verhältniſſe. Da wir hier nur dieſen Umſtand ins Auge faſſen, werden cetera omnia paria angeſetzt. Nennen wir die Kraft der beiden gemeinſamen Verſuchung a, den Zuſatz der Verſuchung für Adam b, die Sünde Hevas x, die Adams y: ſo ergibt ſich folgende (arithmetiſche) Proportion. Wir ſuchen x — y.

$$x : y = a + b : a$$

$$x + a = a + b + y \,.\, x - y = b.$$ Alſo. — Congruent wäre es ſomit allerdings, wenn wir im Leben Mariens einen beſondern Verdienſtakt aufweiſen könnten, welcher der Kraft jener mehrgenannten Verſuchung gleichkäme, und noch congruenter, wenn dieſer Verdienſtakt beſtände in der Ueberwindung einer analogen Verſuchung, oder doch in einem Tugendakte derſelben species. Wir glauben einen ſolchen finden zu dürfen in dem früher beſprochenen Ausdruck des jungfräulichen Bedenkens: Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco? Dieſe Worte verbürgen, wie oben gezeigt, den Entſchluß, ja das Votum, der Virginität von Seiten Mariens. Ein ſolches Gelübde, derzeit unerhört, wäre jedenfalls ein Verdienſtakt, der jene Verſuchung Adams durch Heva ganz angemeſſen aufwiegen und gut machen könnte. Wollen wir aber darauf beſtehen, die Parität auch darin nachgewieſen zu haben, daß der marianiſche Verdienſtakt als Ueberwindung einer Verſuchung in dieſer species nachgewieſen werde: dann faſſe man nur den Moment der Verkündigung ſcharf ins Auge. Luc. 1. 31—32. Mit nackten, dürren Worten wird ihr vom Engel die Mutterſchaft des Sohnes Gottes angetragen; Maria ahnt noch nicht den geheimnißvollen Modus der ihr zugedachten Mutterwürde. Wenn etwas, ſo war gewiß dieſe in Ausſicht geſtellte denkbar höchſte Frauenwürde im Stande, ihren mit dem Votum beſiegelten Entſchluß zu erſchüttern. Das iſt die Verſuchung: eine Verſuchung, deren Größe unſer Einer kaum wird ahnen können, und welche ich mit der Angſt des Herrn im Oelgarten zuſammenzuſtellen wage. Maria aber, obwohl auf einen Augenblick verwirrt (turbata est in sermone), antwortet

ganz ruhig: quomodo fiet istud . . . ? d. h. ſie lehnt die ihr angebotene Würde zu Gunſten ihres Votums ab, ſetzt ihre mit dem Votum beſiegelte Jungfräulichkeit höher als die Gottesmutterſchaft. Damit iſt die Verſuchung überwunden. Nun erſt wird ſie belehrt, daß die Mutterſchaft des Sohnes Gottes die jungfräuliche Reinheit nicht beeinträchtigen ſoll; und jetzt gibt ſie ihre Einwilligung. — Die Verbindung dieſes marianiſchen Verdienſtaktes mit ihrem Verhältniß zu Chriſto liegt auf der Hand; ſo wie der Reiz Hevas den Adam tentirte, (Ueberſchuld Hevas), ſo verſuchte der Reiz der Mutterwürde des Sohnes Gottes die Jungfrau; ſie ſiegte (Verdienſt Mariens). Der Bedeutung nach möchte ich ſonſt dieſe Tentation Mariens mit der Verſuchung des Herrn in der Wüſte in Parallele bringen.

d. Es erübrigt noch das letzte Motiv der größern Urſünde des Weibes, das wir in §. 2 S. 5 auf die erſte Stelle geſetzt haben: die zeitliche Priorität. Wie ſollen wir dies Moment für die Ausgleichung verwerthen, und wo bei Maria das Antidoton ſuchen? In demſelben Gedankengange, den wir ſo eben eingehalten, würden wir hier das Plus der Sünde Hevas gleichſetzen müſſen der Macht des böſen Einfluſſes, den ihr Beiſpiel (aber abgeſehen von ihrer Verſuchung, die wir sub b. ſchon hatten, bloß in der objektiven Thatſächlichkeit des prius) auf ihren Gatten ausüben mußte. Indem wir bei Maria einen äquivalenten Verdienſtakt ſuchen, würden wir dieſen am paſſendſten finden in der Ueberwindung des Reizes eines böſen Beiſpieles. Eine ſolche weiß ich freilich im Leben Mariens nicht zu entdecken. Man könnte wieder ihren Glauben bei der Verkündigung heranziehen, in ſo fern Zacharias mit dem Beiſpiele anfänglichen Unglaubens vorangegangen war. Aber die h. Jungfrau wußte ſchwerlich darum; auch hatte, wenn bekannt, das Beiſpiel keinen Reiz mehr, weil ja den Prieſter ſchon die Strafe getroffen. Man könnte auch an ihre Compaſſion denken, in ſo fern ſie ſich durch das Beiſpiel der Apoſtel vom Kreuze nicht zurückſcheuchen ließ: allein dies eignet ſich nicht ſehr, weil es, wie Joannes und die übrigen Frauen zeigen, nichts Außerordentliches und Specifiſches iſt. Man könnte ſich auf das theologumenon berufen, wornach am Charſabbath Alle und Jede am Herrn irre geworden, mit Ausnahme ſeiner Mutter. Schlecht begründet, und geradezu verwerflich. Da möchte ich am liebſten Matth. 1. 19. herbeiziehen. Was man auch ſagen mag, es iſt klar, daß Joſeph Bedenken hat

an der Tugend seiner Braut (oder Gattinn). Mochte Joseph Maria noch so hoch achten, da er das Geheimniß bis dahin nicht kannte, so war es fast geboten, an ihr irre zu werden, als die Spuren der Schwangerschaft sich zeigten. Es ist eben so klar, daß Maria die bedenkliche und zweifelhafte Gesinnung ihres Bräutigams (oder Gatten) bemerkte; allein andere, höhere Rücksichten geboten zu schweigen. Wer kein steinernes Herz hat, wird ahnen, welch ein Schmerz dies für die Reine sein mußte, ein Schmerz in Folge ihrer Mutterschaft zum Herrn auf einige Zeit getragen, getragen versteht sich mit Geduld, sohin mit Verdienst vor Gott. Niemand wird gegen die Condignität dieses Verdienstes mit dem in Behandlung stehenden Plus der Sünde Hevas etwas einzuwenden haben. Fragt man aber, was uns berechtige, diese beiden Züge nach ihrer species einander gegenüber zu stellen: so erklären wir uns dahin. Macht und Reiz des bösen Beispieles liegt offenbar darin, daß der Zweite sieht, wie der Erste nach vollbrachter That scheinbar ungestraft, und wohl gar den Lohn der Sünde genießend, dasteht. Adam gewahrte, daß Heva Gottes Gebot übertreten, sah aber nicht, oder glaubte wenigstens nicht zu sehen, den Vollzug der ihnen angedrohten Strafe. Was heißt das? Das heißt: Heva, in der That schuldig, scheinbar unschuldig (straflos) in den Augen ihres Mannes. Nun hier haben wir die umgekehrte Geschichte: Maria unschuldig in der That, scheinbar schuldig und straffällig in den Augen ihres Mannes (oder Bräutigams).

So hätten wir denn eine aktive Theilnahme Mariens am Erlösungsverdienste, und zwar eine solche, welche im höchsten Maaße geeignet erscheinen muß, den besondern Fluch, den Hevas größere Sünde auf ihr Geschlecht vererbt, auszugleichen, und zwar in einer Thätigkeit, welche durchaus mit ihrer geheimnißreichen Mutterschaft in Verbindung steht, auf Grundlage unserer frühern Bestimmungen, zur Genüge nachgewiesen. Es versteht sich von selbst, daß wir nicht gewillt sind, andere Tugendakte Mariens, so fern sie mit ihrer Mutterschaft zu Jesus in unzertrennlicher Verbindung stehen, hier auszuschließen; so wenig beim Herrn selbst irgend ein theandrischer, besonders bußleidender, Akt von seinem Erlösungsverdienst ausgenommen werden darf. Eben so wenig haben wir eine bloße Condignität zwischen Schuld und Verdienst hier herstellen wollen, halten vielmehr dafür, daß Mariens Mitverdienst den Uebertrag der Schuld Hevas ex superabundanti überragt; so daß wir das vom h. Au-

guſtin entlehnte Wort der Kirche auch hier glauben anwenden zu dürfen: O felix culpa (superaddita) Hevæ, quæ talem et tantam meruit habere redemptricem! Allein es wird unſere Auffaſſung immerhin empfehlen, daß wir ohne Zwang im Leben Mariens die compenſirenden Gegenakte haben aufweiſen können: wie das bekanntlich mit großem Erfolge die Soteriologie für das Geſammtwerk der Erlöſung im Leben und Leiden des Herrn thut. Die beiden Hauptakte Mariens ſind ihr Glaube bei der Verkündigung (deſſen Ausdruck ihr Ja-wort) und ihr „Mitleiden“ (ein geiſtiges martyrium von h. Vätern genannt) mit dem Martertode des Herrn. An den erſten Akt reihen ſich die Nebenumſtände der reinſten, gottgeweihten Jungfräulichkeit, welche die empfindlichſte Verſuchung überwindet, und einer unverſchuldeten Verkennung und Kränkung, die mit ſchweigender Geduld und Liebe zum Herrn ertragen werden. Dieſe vier Akte ſind zweifelsohne die Haupt- und Centralakte von welthiſtoriſcher Bedeutung im Leben Mariens. Sie finden aber ſämmtlich ihre Wurzel im Glauben, durch den ſie den Sohn empfing, ſind alſo chriſtmütterlich. Dieſer Glaube iſt, im moraliſchen Sinne wenigſtens, die unerläßliche Bedingung der Inkarnation des Herrn, ſohin unſer Aller Erlöſung. — Uebrigens verwirrt man dieſe ganze Parallele zwiſchen Heva und Maria, wie eine ſolche, ohne klare Einſicht in die Sache, oft genug von unſern Sittenlehrern zu moraliſchen Zwecken verſucht wird, wenn man Beider ſittliches Verhalten im Ganzen in Vergleich bringt. Das führt zu nichts. So fern Heva gleich Adam geſündigt hat, iſt gar nicht an Maria, ſondern allein an Chriſtum den Erlöſer Aller zu denken; es handelt ſich hier durchaus nur um die Motive, welche Hevas Sünde im Verhältniß zur adamiſchen erſchweren. Wollte man die Sache anders faſſen, ſo würde man conſequent das Erlöſungswerk zu gleichen Theilen zwiſchen Chriſtus und Maria repartiren müſſen: womit das ganze Chriſtenthum umgeſtoßen würde, und was eine offenbare Blasphemie gegen den Herrn wäre. Es handelt ſich hier überall nur um einen Nebenkreis im Hauptkreiſe; es handelt ſich überall nur um den Mond neben der Sonne.

§. 30

Ob der Leſer nunmehr befriedigt iſt? Ob wir ihn von der aktiven Theilnahme Mariens an der Vollbringung des Erlöſungswerkes, und zwar einer ſolchen, welche zur Integrität deſſelben ge-

hört, überzeugt haben? Wir wissen es nicht. Zwar haben wir jene marianischen Akte aufgewiesen, in denen eine solche aktive Betheiligung gefunden werden kann, allein daß in ihnen eine miterlösende Kraft wirklich enthalten sei, ja enthalten sein müsse, ist — wohl schon angedeutet, aber noch nicht erwiesen worden. Wir gehen dazu über, diese letzten Bedenken zu erledigen, und müssen zu diesem Behufe den ins tiefste Geheimniß gehüllten Akt der Inkarnation, dem die Menschheit Jesu ihren Ursprung verdankt, nochmals zum Gegenstande speculativer Erörterung machen.

a. Es gibt zwei Arten, wie Eines aus dem Andern seinen Ursprung nehmen, Eines dem Andern das Dasein geben kann, zwei Arten der Hervorbringung, eine doppelte Produktivität: aus der Substanz und aus dem Willen. Bei der Gottheit heißt die erste Art Procession, Emanation, und wir kennen aus der Offenbarung zwei solcher göttlichen Akte, die Zeugung und die Hauchung (spiratio); die zweite Art göttlicher Produktion heißt Erschaffung. Jene ist immanent, ewig, nothwendig, diese transeunt, zeitlich, willkürlich. Wir wollen Kürze halber — Mißverständniß ist unmöglich — jene eine generative, diese eine kreative Thätigkeit Gottes nennen. Auf dem Gebiete der Creatur entsprechen, in abbildlicher und unvollkommener Weise, der generativen Thätigkeit Gottes die Fortpflanzung, welche in den höhern Ordnungen der Thier- und Menschenwelt ebenfalls die Zeugung heißt, und der kreativen Thätigkeit Gottes das Machen (im weitesten Sinne, so daß die geistige Produktionskraft eingeschlossen ist), dessen Produktivität aber, sehr verkümmert, stets ein vorhandenes Substrat als Materie erfordert, nur Veränderung der äußern Form, kein Hervorbringen aus Nichts, kein eigentliches Schaffen mehr ist. — Indem wir nun die Entstehung der Menschheit Jesu nach der Inkarnationstheorie, und zwar nach den verschiedenen Prinzipien, welche dabei concurriren und deren Thätigkeitsarten beleuchten wollen, erinnern wir nochmals, daß wir zur Vereinfachung der Darstellung, ohne irgend gegen den Creatianismus uns entscheiden zu wollen, menschlichen Leib und menschliche Seele in Bezug auf ihren Ursprung gleichstellen, und uns des Ausdruckes „menschliche Natur" bedienen werden, wo der Creatianer nur an den menschlichen Leib denken darf. An dem Resultate des Ganzen ändert diese Differenz nichts. — Weil die Menschheit Jesu geschöpflich ist, so ist der Akt, welcher sie ins Dasein ruft, von Seiten Gottes nothwendig ein transeunter, zeitlicher, willkür-

licher; daher die göttliche Thätigkeit bei der Inkarnation keine generative, ſondern nur (wie bei der Weltſchöpfung) eine kreative ſein kann. Als ſolche fällt ſie nach früher entwickelten Gründen dem h. Geiſte attributiv zu: der h. Geiſt ſchafft die Menſchheit Jeſu. Allein, ſo fahren wir nun fort, dieſe Thätigkeit des h. Geiſtes iſt dennoch, genauer erwogen, keine rein und bloß kreative, weil nach dem Dogma er, Maria der wahren und natürlichen Mutter Jeſu gegenüber, das väterliche (Zeugungs-) Prinzip vertritt, oder weil ſeine Thätigkeit ein generatives Ergebniß hat. Was heißt das? Das heißt offenbar: der h. Geiſt hat ſeine kreative Thätigkeit frei dahin beſchränkt, und zwar zu Gunſten einer wahren Mutterſchaft, daß der Erfolg nur ein väterlich generativer d. i. ohne Zuthun des Weibes unwirkſam ſein, daß ſie das weibliche oder mütterliche Prinzip als Mitfaktor zulaſſen, ja herbeiziehn ſollte zur Herſtellung des Produktes. Ein reiner Creationsakt duldet offenbar eine ſolche Mitbetheiligung nicht. Das Dogma von der wahren Mutterſchaft Mariens fordert dieſe Auffaſſung; wir wollen aber damit keineswegs geſagt haben, daß der h. Geiſt nicht durch rein kreative Thätigkeit eine Menſchheit Jeſu hätte herſtellen können. Er konnte ſie aus Nichts ins Daſein rufen; dann blieb Maria gänzlich unbetheiligt. Er konnte ſie ferner aus der Subſtanz Mariens ſtofflich entnehmen, und dies Subſtrat allein in ſeiner Kraft zur Menſchheit Jeſu ausbilden; dann war Maria Mutter Jeſu etwa in demſelben Sinne, in welchem die Erde, woraus der Lehm genommen, Mutter Adams, und höchſtens wie Adam, aus deſſen Rippe Heva gebildet, Vater Hevas iſt. Maria aber iſt wahre natürliche Mutter. Alſo die Thätigkeit des h. Geiſtes bei der Inkarnation, an ſich, weil nach außen, kreativ, hat doch einen generativen Auslaufspunkt, hat eine generative Beimiſchung. Wir hoffen kein Mißverſtändniß, wenn wir uns ausdrücken: die göttliche Thätigkeit des h. Geiſtes, weſentlich kreativ, iſt zugleich quaſigenerativ. — Dem gegenüber betrachten wir nun das marianiſche, menſchliche Prinzip der Inkarnation. So fern Maria der Menſchheit Jeſu das Daſein gegeben, iſt ihre Thätigkeit, in Kraft ihrer natürlichen Mutterſchaft, wie ſich von ſelbſt verſteht, zuvörderſt und weſentlich eine (mütterlich) generative; denn als Mutter hat ſie den Sohn aus ihrer Subſtanz empfangen und geboren. Aber dürfen wir hierbei ſtehen bleiben? Wir antworten mit voller Entſchiedenheit: Nein. Mariens mütterliche Thätigkeit iſt nicht, wie bei der gemeinen Generation,

ein bloße generative Naturthätigkeit, sondern diese hat zur Spitze und zum Ausgangspunkte eine geistige Willens- (Glaubens-) thätigkeit. Wir haben das schon früher angedeutet, indem wir sagten, daß ihre Mutterschaft vom Glauben ausging. Hier haben wir es zu erweisen. Wenn Maria nach dem Dogma als wahre Mutter vom h. Geiste Jesum empfangen hat, so muß nach dem Begriffe wahrer Mutterschaft die Menschheit Jesu ihren Ursprung haben aus dem geeinten Prinzipe des h. Geistes und der h. Jungfrau. Nun kann sich aber nur gleichartige Produktionskraft einigen, mischen. Da nun die Thätigkeit des h. Geistes, obzwar sie generativen Erfolg hat, an sich nur kreative (Willens-, nicht Wesens- oder Natur-) Thätigkeit sein kann, so kann der Treffpunkt, wo beide sich einigen, nicht in der Natur, sondern nur in dem geistigen Willen der Jungfrau zu suchen sein, und der Beginn ihrer Mutterthätigkeit, wo sie vom h. Geiste berührt wird, kann keine natürlich generative, sondern nur eine der kreativen analoge, geistige Thätigkeit sein. Die Annahme des Gegentheils wäre ein plumper Rückfall ins Heidenthum, nach dessen Mythen die Götter generando aus sterblichen Frauen Kinder erzielen. Uebrigens kann man sich von der Wahrheit des Satzes, daß Mariens Mutterthätigkeit, dem Wirken des h. Geistes gegenüber, eine geistige Spitze haben mußte, auch in diesem Gange der Gedanken überzeugen. Die gemeinen Mütter sind, bei bloßer Naturthätigkeit ohne geistige Spitze, wahre Mütter ihrer Kinder, weil beim synthetischen Wesen des Menschen, auch der Begattungsakt unter die Signatur des Geistes gestellt ist, weil nicht zwar der Akt selbst, denn dieser bleibt immer ein animalischer, wohl aber die Umstände, Bedingungen und Tendenzen unter die freie Willkür fallen. Maria aber konnte nicht ohne solche geistige Thätigkeit wahre Mutter ihres göttlichen Sohnes werden, weil der Allgewalt des in ihr wirkenden Geistes gegenüber, welche jene Umstände cet. ohne solche absorbirt haben würde, Mariens Mutterschaft zu einer reinen Passivität, zur bloßen Werkzeuglichkeit zusammen geschrumpft sein würde. Maria wäre dann etwa nur mütterliches Werkzeug in den Händen des h. Geistes, nicht wahre Mutter Christi. Bei solcher, im Falle ausschließlicher Naturthätigkeit eintretender, bloßen Werkzeuglichkeit könnte Maria um so weniger im vollen Sinne Mutter Gottes heißen, weil, da Maria Mutter Gottes nur mittels der Menschheit Christi ist, diese aber von der Hypostase des Lo-

gos persönlich terminirt wird, zu einer Person auch nur eine persönliche, also geistige Thätigkeit homogen ist. Nun sehen wir auch ein, daß und warum der h. Geist das jungfräuliche fiat, den Ausdruck ihrer geistigen Willens- (Glaubens-) That, abwarten mußte, um in ihrem Schooße das Geheimniß zu wirken, denn jene geistige Thätigkeit ist nichts andres, als ihre im Glauben vollzogene Zustimmung. Unter einer andern Beleuchtung wird uns dieselbe Nothwendigkeit unten 3. Abschn. 4. Hauptst. §. 35 wiederkehren. Nun verstehen wir ferner auch, was es heißen will: Maria hat ihren Sohn im Glauben oder durch das Wort (verbo concepit Filium, singt die Kirche) empfangen. In der That die Vereinigung oder, noch bestimmter, die copula (man erlaube diesen Ausdruck, er dient zur Veranschaulichung) der Jungfrau mit dem h. Geiste ist kein physischer Akt, sondern ihrerseits nichts andres als ihr Glaube, in diesem Akte nahm sie das σπερμα des h. Geistes (1. Joan. 3, 9) der Kraft nach, in ihren jungfräulichen Schooß auf. Allerdings müssen wir, wollen wir das Geheimniß der Inkarnation nicht spiritualistisch uns verflüchtigen lassen, durchaus festhalten, daß an diese, im Momente der Vereinigung beider, des göttlichen und des menschlichen Prinzipes, rein geistige Thätigkeit Mariens, sofort dem Erfolge nach die physisch mütterliche Zuständlichkeit durch alle Phasen der Mutterschaft hindurch, in voller Naturwahrheit, wie wir früher gezeigt haben, sich anschließt. Allein das ist eben der Kerngedanke des Inkarnationsgeheimnisses: diese innige Durchdringung beider Sphären, des Geistigen und des Natürlichen. Und braucht uns dies Wunder zu nehmen, da die ganze ethische Bedeutung des großen Geheimnisses am Ende es ist, das Niedere, Physische, Erdwärtsgerichtete ins Höhere, Geistige, Göttliche zu verklären, den Geist von den Banden des Fleisches zu emanzipiren? Manche Väter und Theologen haben über diese Doppelseitigkeit der Mutterschaft Mariens sich so ausgelassen: Maria habe zuvor ihren Sohn im Glauben (geistiger Weise) empfangen; darauf natürlich als Mutter vom h. Geiste. Das ist Wahrheit mit Irrthum gemischt. Beides fällt durchaus in Eins zusammen; und die richtigere Ausdrucksweise ist diese: Maria hat ihrerseits in einem geistig-freien Akte (im Glauben oder im Worte, als dessen Ausdruck) den Sohn empfangen, aber der Empfangene ist dennoch physisch natürlich empfangen — von Maria. Das ist kein Unsinn. Sondern es ist, obwohl eben so unbegreiflich, genau dasselbe, wie wenn man sagt: Gott hat

seinerseits ewig (in einem ewigen Akte) die Welt erschaffen, aber die Welt ist zeitlich, als eine zeitliche, erschaffen — von Gott. Doch zur Sache. Wir fahren fort: Obwohl die Thätigkeit Mariens bei der Inkarnation eine generative war, so hat dieselbe also doch eine der schöpferischen Originationsthätigkeit analoge Beimischung, oder: sie ist zugleich quasikreativ. Staunen wir nur nicht. Sofern die Menschheit Christi der produktiven Mutterthätigkeit Mariens ihr Dasein mitverdankt (und wer kann das leugnen?), und diese doch in ihrer Spitze ein geistiger Akt ist, so versteht sich ja von selbst, daß eine geistige (Willens-) Kraft, sofern sie producirt auf Erden, nicht generativer Art sein kann, also als Produktionskraft eben kreativer Natur sein muß. Quasikreativ müssen wir freilich sagen, weil an sich einem Geschöpfe das Vermögen zu schaffen nicht innewohnt, und weil auch diese geistige Thätigkeit nur, in sofern sie die natürliche Mutterschaft bestimmt, hier produktiv oder fruchtbar wird. So weit daher mit menschlicher Zunge der Hergang ausgesprochen werden kann, durchdringen sich in geheimnißvoller Mischung die beiden Prinzipe des h. Geistes und der h. Jungfrau also: des h. Geistes Akt ist wesentlich kreativ und quasigenerativ, der Geist ist Schöpfer der Menschheit Jesu, und vertritt Vaters Stelle. Vgl. S. 61 f. Mariens Thätigkeit ist wesentlich generativ, zugleich aber quasikreativ, d. h. sie ist wahre Mutter der Menschheit Christi und zugleich die (quasi) Mitschöpferinn derselben. Beides freilich und beiderseits in einem ungetheilten Akte. Wollen wir den Akt in seine Elemente auflösen, so ergäbe sich diese Abfolge, welche aber natürlich keine successio temporis, sondern nur ordinis bezeichnen soll: des h. Geistes Thätigkeit hebt kreativ an, läuft aber generativ aus; an ihrem Ende berührt diese göttliche Thätigkeit die geistige Thätigkeit Mariens, welche die quasikreative Spitze und Anfang ihrer natürlichen Mutterschaft ist. Und wollen wir es mit einem Worte sagen; so ist die Menschheit Christi gleichsam halb geschaffen und halb gezeugt, ja beides zugleich; gezeugt (empfangen) nach dem mütterlichen Prinzipe, geschaffen nach dem väterlichen, aber das Schaffen participirt in etwa an der Natur des Zeugens, und das Zeugen (Empfangen und Gebären) an der Natur des Schaffens. So geheimnißvoll das ist, brauchen wir uns darüber dennoch nicht zu verwundern. Denn der Inkarnationsakt ist es ja, welcher Gott und Welt (Menschheit), also Immanenz und Transeunz Gottes, mit einander verknüpft, indem sie eine Gott-

menſchheit in einem Subjekte herſtellt. Immanente Produktivität Gottes iſt Zeugung (und Hauchung), tranſeunte iſt Schaffung. Der Knotenpunkt, der das Drüben und Hüben in einander ſchürzt, muß an der Natur beider participen. Wenn alſo der Erfolg oder das Produkt ein generatives und kreatives zugleich ſein ſoll, ſo leuchtet unſchwer ein, daß, da die beiden Faktoren — der h. Geiſt und die h. Jungfrau — nicht etwa jeder einen Theil des Ergebniſſes, ſondern in innigſter Vermählung das ganze influenziren, daß des h. Geiſtes Wirken eine generative Beimiſchung, und Mariens Thätigkeit einen kreativen Zug haben muß; weſentlich freilich kann die originirende Thätigkeit des h. Geiſtes, als nach außen, nur kreativer, und Mariens Thätigkeit, als welche ſelbſt Geſchöpf war, nur generativer Art ſein. Das möchte wohl ſpeculativ die höchſte Bedeutung der Thätigkeit Mariens bei der Inkarnation, auf welcher Thätigkeit wurzelhaft ihr Beitrag zum Erlöſungswerke beruht, ſein. Man ſieht nebenbei auch hier wieder, daß Maria über den Kreis des Gemein-kreatürlichen erhaben iſt.

Aus dieſer Darſtellung läßt ſich eine Reihe der intereſſanteſten Folgerungen ziehen. Einige können wir nur kurz andeuten, und müſſen ihre weitere Erwägung dem Leſer überlaſſen. 1. Es ergibt ſich hieraus die Natur des Bundes, den der h. Geiſt zum Behufe der Menſchwerdung des Sohnes Gottes mit der Jungfrau einging. Vereinigung der Gottheit mit dem Menſchen kann keine ſubſtantielle ſein (wohl eine ſubſtantielle Innewohnung und Anweſenheit, aber keine Einigung); denn ſeinem Weſen nach kann Gott nicht unter ſeine Unendlichkeit hinab, der Menſch nicht über ſeine Endlichkeit hinaus, beide aber trennt eine unüberſteigliche Kluft; weſenhaft kann Gott nicht tranſeunt, der Menſch nicht transſcendent werden. Die Vereinigung geſchieht durch den Willen. Nach ihm kann Gott ſich außer ſich hinablaſſen, der Menſch ſich über ſich erheben, beide ſich wahrhaft vereinigen. Die Vereinigung iſt alſo eine ethiſche. Und ſelbſt die hypoſtatiſche Vereinigung, die engſte unter allen, iſt keine phyſiſche an ſich (Einheit der Naturen), ſondern nur eine im perſönlichen Terminus beider Naturen vollzogene. Die Vermählung Mariens mit dem h. Geiſte muß daher nothwendig zunächſt auch eine ethiſche ſein, d. h. ſie kann zunächſt beiderſeits nur durch den Willen vollzogen werden (ſ. oben); allein dieſe zunächſt geiſtige Ehe hatte generative Folgen — die Menſchheit Jeſu. Wie ſo? Der Punkt

in dem der h. Geiſt und Maria ſich berühren, iſt offenbar, wo beider Thätigkeit zur Inkarnation zuſammen trifft, und beiderſeits ein Willensakt: des h. Geiſtes Willenserklärung, durch den Engel verkündet, Mariens Zuſtimmung durch den Glauben. Aber dieſe Vermählung beider bleibt bei dem bloßen ethiſchen Bunde nicht ſtehen. Indem der h. Geiſt die Wirkſamkeit des zeugenden Mannes übernimmt, wird Maria zu empfangenden Mutter. So empfing Maria (geiſtig) den h. Geiſt (ſeine Gnade) und empfing von ihm als Mutter uno eodemque actu. Der Bund iſt alſo zwar eine geiſtige, und doch in ſeinen Folgen eine natürliche Vermählung, d. h. er iſt ein myſtiſcher Ehebund, im eigentlichſten Sinne dieſes Epithetons. 2. In dieſer unſerer Darſtellung möchte man ſich ſpeculativ ſogar wohl über die Nothwendigkeit, ja ſelbſt über das Wie? einer jungfräulichen Mutterſchaft verſtändigen können. Es verſteht ſich ja von ſelbſt, daß ein ſolcher geiſtiger Akt, und damit hebt Mariens Mutterſchaft an, das Fleiſch wohl verklären, aber nicht desintegriren und beflecken kann. Zwar iſt der Erfolg, in ſeiner Objektivität, die Zuſtändlichkeit einer natürlichen Mutter. Allein es ahnt ſich mit leichter Mühe, daß eben dieſe geiſtige Spitze der Mutterſchaft, indem ſie ja den ganzen Verlauf beſtimmen, durchdringen, beeinfluſſen und eigenthümlich färben muß, die ganze Zuſtändlichkeit der Mutter, ohne ihre natürliche Wahrheit aufzuheben, ins Geiſtige verklärt, d. h. ihr, weil ſie ja ſelbſt eine übergeſchlechtliche iſt, alles das entzieht, was der Jungfräulichkeit zuwider iſt. Eine Mutterſchaft, die ſo anhebt, kann nur eine jungfräuliche ſein. 3. Maria hat durch den Glauben, durch das Wort, den Sohn empfangen. Daher wird ihre Mutterthätigkeit offenbar der immanenten Vaterthätigkeit der erſten Perſon in der Gottheit verwandt. Denn wie der Vater von Ewigkeit den Sohn per actum intellectus als das Wort zeugt, ſo empfängt Maria zeitlich durch den Glauben, der Willens- und Erkenntnißakt zugleich iſt, durch das Wort, denſelben Sohn. Und andererſeits ſtellt ſich das Fiat der Jungfrau, dem eine mitſchöpferiſche Kraft innewohnt, nun ganz beſtimmt und angemeſſen dem göttlichen Fiat bei der Weltſchöpfung gegenüber. Alſo neues Licht nach allen Seiten. Uns intereſſirt indeß weit mehr eine andere Folgerung aus der gegebenen Darſtellung.

b. Um dieſe aber ziehen zu können, müſſen wir etwas tiefer ausholen. Die Menſchheit Jeſu hat ihrem Urſprunge nach das geheimnißvoll Eigenthümliche, daß ſie einerſeits eine unmittelbare

Setzung (Schöpfung) Gottes iſt, und andrerſeits Produkt der Menſchheit; wie ſich der Herr denn ſelbſt nach dieſem ſeinem niedern Urſprunge filius hominis d. i. Kind der menſchlichen Gattung nennt. Beide Seiten gehören zum Weſen des Inkarnationsgeheimniſſes. Betrachten wir nun die Menſchheit Jeſu zunächſt in letzterer Beziehung. Bei jeder Setzung in der ausgeſchaffenen Welt und Menſchheit, daher auch bei der Entſtehung eines jeden neuen Menſchen, concurriren göttliche und menſchliche Thätigkeit: man nennt die erſtere die causa prima, die andere die causa secunda. In der ausgeſchaffenen Welt tritt Gott (vom Wunder etwa abgeſehen) nicht mehr unmittelbar ſchöpferiſch, ſondern nur erhaltend, nur mitwirkend, d. h., als causa prima in Verbindung mit der causa secunda, auf. Die Eltern ſind alſo allerdings ſecundär-urſachliches Prinzip ihrer Kinder; das primär-urſachliche Prinzip derſelben aber bleibt Gott, indem er anfangs die Menſchheit ſchöpferiſch ins Daſein gerufen und ihr die Kraft der Fortpflanzung verliehen, dann aber ſie fortan erhält und trägt. Die causa prima oder Gott wirkt daher auch bei der gemeinen Generation der Eltern mit, aber nicht mehr (die Controverſe über den Urſprung der Seele berückſichtigen wir nicht) unmittelbar ſchöpferiſch, ſondern erhaltend und cooperirend. So fern daher Chriſtus ſeinen Urſprung aus dem menſchlichen Geſchlechte hat, das heißt aber, ſofern Maria als wahre Mutter des Herrn per operationem naturæ den Sohn mütterlich generirte, iſt ſie, wie bei der gewöhnlichen Zeugung, das ſecundär-urſachliche Prinzip, die causa secunda, der Menſchheit Jeſu. Aber auch hierbei concurrirt ſchon die göttliche Thätigkeit, als causa prima. In dieſer Beziehung iſt das primär-urſachliche Prinzip der Menſchheit Jeſu Gott, nicht zwar der h. Geiſt, in der Eigenthümlichkeit ſeines perſönlichen Charakters, ſondern vielmehr der dreieinige Gott, und attributiv, weil die Erhaltung wie die Erſchaffung der zweiten Perſon zufällt, der Logos*) ſelbſt. — Aber Chriſti Menſchheit iſt zugleich eine neue, unmittelbare Setzung Gottes (daher Creation und Inkarnation die beiden großen Wunderthaten Gottes) und zwar attributiv des h. Geiſtes, in Mitten der Menſchheit, wie Adam zu Anfang derſelben. Sofern tritt die causa prima nun wieder, im Gegenſatz zur Erhal-

*) In dieſem Sinne hat der Sohn Gottes die Menſchheit ſelbſt an ſich genommen, assumpsit humanitatem.

tung und Mitwirkung, unmittelbar schöpferisch auf. In diesem Falle ist es sonst ihre Signatur, daß sie, allein wirksam, alle thätige Mitwirkung der Creatur ausschließt. Wir sagen nun aber, auf Grund der sub a. gegebenen speculativen Erörterung: an dieser unmittelbar schöpferischen Origination der Menschheit Jesu durch den h. Geist, an diesem primär-ursachlichen Prinzip derselben, hat Maria nothwendig ihren, wenn auch noch so untergeordneten, activen Antheil. Denn da die Menschheit Jesu, wie erwiesen, einen generativen und kreativen Ursprung, und zwar in der Einheit des Originationsaktes, um mich so auszudrücken: unâ principiatione, hat; so muß hier zwischen dem h. Geiste und der Jungfrau, bezüglich ihres Verhältnisses zu Christo, eine communicatio idiomatum eintreten; d. h.: Maria muß, wie auch immer, an dieser schöpferischen Primär-ursachlichkeit Theil nehmen, sie muß wie auch immer, Mitschöpferinn der Menschheit Jesu sein. Wir haben also von Seiten des göttlichen wie des menschlichen Prinzipes elementar eine doppelte Seite wohl zu unterscheiden, nicht zu scheiden. Eine erhaltende, mitwirkende Thätigkeit Gottes, sie eignet attributiv dem Sohne Gottes selbst; und eine schöpferische Thätigkeit Gottes, sie eignet attributiv dem h. Geiste. Von Seiten der Mutter: eine gemeinkreatürliche, generative Thätigkeit, diese durch die erhaltende Kraft des Logos getragen; und eine quasischöpferische Thätigkeit d. h. eine geistige Thätigkeit, die vom h. Geiste in seinen Creationsakt, wenn auch noch so untergeordneter Weise, als wirksamer Mitfaktor aufgenommen worden. — Wenn wir jetzt die zerlegten Elemente wieder combiniren, und den primär-ursachlichen dem secundär-ursachlichen Ursprung der Menschheit Jesu (und diesen doppelten hat sie) einander gegenüberstellen, so ergibt sich, daß ersterer nicht reinweg auf Seiten Gottes, sondern gleichzeitig mit auf Seiten der h. Jungfrau sei, also daß sie an der causalitas prima der Menschheit Jesu mitbetheiligt (eine Eigenthümlichkeit, welche die menschliche Natur Jesu mit keinem geschaffenen Wesen theilt), so wie andererseits der h. Geist (als stellvertretender Vater) an der causa secunda derselben Theil hat. Diese communicatio idiomatum (nicht der Person, nicht der Natur, sondern) der christmütterlichen Wirksamkeit Mariens mit der göttlichen des h. Geistes, wird den nicht so überaus wunder nehmen, der da bedenkt, daß die Menschheit Jesu selbst, das Ergebniß dieses Wirkens, unter die Gesetze der communicatio idiomatum mit der göttlichen Natur, ihrem

ganzen Weſen nach, fällt. — Wir ziehen jetzt die Folgerung um die es ſich handelt, indem wir vom Urſprunge der Menſchheit Jeſu zu ihrem Fortbeſtande übergehen. Die Menſchheit Jeſu, weil geſchöpflich, bedarf auch, nach ihrer Erſchaffung, zu ihrem Fortbeſtande der Erhaltung, wie jedes Creatürliche. Nun iſt das Prinzip der Erhaltung eben das Prinzip der Erſchaffung, alſo hier der h. Geiſt. Indeß iſt klar, daß dieſe Kraft der Erhaltung hier attributiv auf die zweite Perſon, den Logos, devolvirt, weil die menſchliche Natur Jeſu, von der göttlichen Hypoſtaſe des Sohnes einmal aſſumirt, ihren Fortbeſtand nun jedenfalls auch in der göttlichen Perſon Chriſti findet, und dies um ſo mehr, weil ja auch der Logos ſchon beim Inkarnationsakt, als causa prima concurrens cum causa secunda, mitbetheiligt war. Allein hier behaupten wir nun, kann das marianiſche Prinzip, von der Erhaltung der Menſchheit Jeſu durch die göttliche Perſon, gar nicht ausgeſchloſſen werden. Wäre das mütterliche Prinzip bei der Inkarnation nur zweiturſachlich oder generativ (dann aber auch kein wahrhaft mütterliches mehr, ſ. oben S. 156) geweſen, ſo würde allerdings, ſo bald ihre phyſiſche Mutterthätigkeit aufgehört hätte, etwa mit der Ablaktation, eine phyſiſche Selbſtſtändigkeit und Unabhängigkeit der Menſchheit Jeſu von der Mutter eingetreten ſein; wie das hienieden ſonſt der Fall iſt. Denn nicht der generative (causa secunda) ſondern der (bei uns zurückdatirend) kreative Urſprung (causa prima) bedingt bei der Creatur eine fürdauernde Abhängigkeit. Wir danken unſer Daſein zweiturſachlich unſern Eltern, allein wir beſtehen nicht fort in Kraft unſerer Eltern; wir danken unſer Daſein erſturſachlich Gott, und daher beſtehen wir fort in der Kraft Gottes. Nun hat aber die Mutterſchaft Mariens eine kreative oder doch der Creation analoge Beimiſchung, od. w. d. i. ſie nimmt an der Eigenthümlichkeit des erſturſachlichen Prinzipes Antheil; ſie muß daher auch zur Erhaltung der Menſchheit Jeſu in realer Beziehung ſtehen, d. h. die göttliche Hypoſtaſe des Logos muß die Kraft der Mutterſchaft Mariens, wenn auch in untergeordneter Weiſe, in ihre eigene Erhaltungskraft für die Menſchheit Jeſu, mit aufnehmen und zulaſſen: daraus folgt aber endlich, daß alle theandriſchen Handlungen Chriſti, deren Principium quo die menſchliche Natur, deren principium quod die göttliche Perſon iſt — und dieſe ſind doch die erlöſenden — eine Ingredienz marianiſcher Kraft und Virtus mit einſchlie-

ßen: Alles auf Grund jener erſten Glaubensthat, jenes tiefgeheimnißvollen Fiat der h. Jungfrau. Wenn es daher auch nicht im Einzeln nachgewieſen werden könnte, daß Maria zu der erlöſenden Thätigkeit Chriſti im Verfolg ſeines irdiſchen Wandelns thatſächlich mitgewirkt hat, ſo verſteht ſich nunmehr, auf Grund ihrer Betheiligung an der Inkarnation, ihr Antheil an, und Beitrag zu derſelben von ſelbſt. Ihre Glaubensthat, ſobald ſie geſchehen, wird über die Bedingungen der Zeit und des Raums emporgehoben, und, mindeſtens in ihrer Wirkſamkeit, für und für feſtgehalten. Allerdings iſt es im höchſten Grade angemeſſen, daß bei dem Haupt- und Centralakte Chriſti zur Erlöſung der Menſchheit, der Paſſion, Mariens Theilnahme (die aber ihre Bedeutung erſt aus der Mutterſchaft entnimmt) auch ſinnfällig hervortrete wie das in der Compaſſion geſchehen. Maria iſt, dynamiſch wenigſtens, von der Menſchheit Jeſu nie wieder zu trennen, eben ſo wenig, wie dieſe von der göttlichen Hypoſtaſe des Logos je wieder entlaſſen werden kann. Maria war und iſt immer bei Chriſtus, in all' ſein (gottmenſchliches) Thun ihren ſpecifiſchen Theil und Antheil einlegend.

Nun allerdings hoffen wir für den Leſer, der uns auf der etwas mühſamen Bahn dieſer ſpeculativen Erörterung gefolgt iſt, die Aufgabe gelöſet zu haben, nämlich nachzuweiſen, daß Maria einen poſitiven und thätigen Antheil an der Vollbringung des Werkes unſerer Erlöſung, freilich in Abhängigkeit von, ſo wie in Verbindung mit, ihrem gottmenſchlichen Sohne gehabt habe. Der Vorwurf des zweiten Abſchnittes dieſer Schrift iſt damit erledigt.

Dritter Abſchnitt.

Mariens Verhältniß in und zu der Kirche.

Per unum virum et mulierem unam omnia restaurantur. *St. Bernardus.*

Erſtes Hauptſtück.

Die marianiſche Eſchatologie.

---

§. 31.

Unſer marianiſches Lehrgebäude iſt bis zum Giebel vollendet; noch erübrigt, es gehörig unter Dach, und die Verzierungen äußerlich und innerlich an-zubringen. Das iſt jetzt des Werkmeiſters Aufgabe. Wir wollen ſagen: Nachdem wir Mariens Antheil an der objektiv vollbrachten Erlöſung nachgewieſen, verſteht es ſich von ſelbſt, daß, wenn unſere Auffaſſung richtig iſt, die marianiſche Betheiligung an dem Werke, und zwar in der von uns vertretenen Beſtimmtheit, ſich auf die Durch- und Einführung des Werkes in die Menſchheit d. i. auf die ſubjektive Aneignung der Erlöſung oder die Heiligung vermittels der chriſtlichen Gnadenordnung, werde erſtrecken, und der Einfluß derſelben auf die ganze chriſtliche Heilsanſtalt ſich werde nachweiſen laſſen müſſen. Da wird denn die Kirche in ihrem geſammten Weſen, und in der Kirche vor Allem das Sakrament und der Cult zur Sprache kommen müſſen: Der Leſer kann es von uns fordern, daß wir ihm das Marianiſche in allen dieſen Inſtituten nachweiſen. Wir unterziehen uns im letzten Theile dieſer Aufgabe, jedoch mit dem Vorbehalte, daß, da auf einem bis heran ſo wenig betretenen Wege mit einem Wurfe nicht Alles kann abgethan werden, wir uns begnügen müſſen, im Ganzen und Großen die Hauptgeſichtspunkte feſtzuſtellen; und zweifeln nicht, daß wir zu einer reichen Nachleſe Stoff genug übrig laſſen. Allein auch ſo hoffen wir, daß manches Chriſtliche und Katholiſche unter eine neue und zwar erſt die vollkommen richtige Beleuchtung werde geſtellt werden, ja daß die nachgewieſene Möglichkeit (in einzelnen Stücken, ſcheint

uns, ſogar Nothwendigkeit) der Durchführung unſerer marianiſchen Prinzipien durch das ganze große Gebiet der Heils- und Gnadenordnung, dann ein nachträgliches Argument für die Wahrheit der ganzen Auffaſſung ſein werde. — Bevor wir aber dazu übergehen, wollen wir einige Punkte, welche noch die Perſon Mariens ſelbſt betreffen, nachholen, nämlich ſo zu ſagen ihre letzten Lebensſchickſale, ihre ἔσχατα. Wir ſagen zwar „nachholen," indeß findet ihre Beſprechung hier ihre richtige Stelle, weil ſie unſerer noch rückſtändigen Aufgabe vorarbeiten. Dieſe der Gegenſtand dieſes Hauptſt., das wir daher die Eſchatologie Marias überſchrieben haben.

a. Mit dem Tode und dem Heimgange des Herrn verſchwindet Maria völlig vom Schauplatze der Geſchichte; der evangeliſche Bericht gedenkt ihrer zum letzten Male als der ſchmerzhaften Mutter unter dem Kreuze, und die Worte Joan. 19, 27: ex illa hora accepit eam discipulus in sua, welche uns verbürgen, daß Maria fortan beim Liebesjünger Joannes gelebt habe, ſchließen für uns ihre Geſchichte ab: nur daß wie als Nachklang zur Erzählung des Evangeliums in der Apg. 1, 14 erwähnt wird, daß auch die Mutter Jeſu nach ſeiner Aufnahme gemeinſam mit den Apoſteln im Gebete verharrte. Auch die Legende liefert über das ſpätere Leben Mariens nicht Zuverläſſiges; nicht einmal ihr Wohnort am Abend ihres Lebens, der nach verſchiedener Angabe zwiſchen Jeruſalem und Epheſus ſchwankt, läßt ſich mit Sicherheit beſtimmen. Dies Schweigen der Geſchichte könnte befremden. Allein ſo achtungswerth die h. Neugierde iſt, welche gern mehr wiſſen und gern die geringfügigſten Züge aus dem Leben eines ſo hochbegnadigten Geſchöpfes aufſammeln möchte: wir finden das abſolute Stillſchweigen über das ſpätere Leben Mariens nicht nur ganz in der Ordnung, ſondern verehren darin einen erkennbaren Zug der Weisheit göttlicher Providenz. Maria hat welthiſtoriſche religiös-dogmatiſche Bedeutung nur in Verbindung mit ihrem Sohne, der ſie durchaus ihre Sonderſtellung in der Menſchheit verdankt; dieſe aber erreichte mit dem Heimgange ihres Sohnes ihr aktives Ende. Von nun an gehörte ihr Leben in dieſem Sinne nicht mehr der Menſchheit an, gehörte daher nicht auf den Schauplatz der Weltgeſchichte, ſondern hatte nur noch die ordentliche, individuelle Bedeutung für ſie ſelbſt. Gerade damit dieſer, aus ihrem eigenthümlichen Verhältniſſe zu Chriſto reſultirende, erhabene Beruf um ſo mehr in die Augen falle, ſollte der Darſtellung deſſelben ein abſolutes Stillſchweigen über das was vorausging ſ. S. 57 u. 85, und was nachfolgte, zur

Folie dienen. Die Versuche der Apokryphen hier scheinbare Lücken auszufüllen, sind, wenn sie auf historischen Glauben Anspruch machen, eigentlich verfehlt; wenn auch als Legenden mitunter sehr schön und wahr. Uebrigens verkennen wir nicht, daß diese providentielle Fügung auch noch eine andere Seite der Betrachtung bietet. Ein so heiliges Stillleben in gänzlicher Verborgenheit, wie es eine sinnige Contemplation bei der h. Jungfrau nach dem Heimgange ihres Sohnes, der ihr Eins und Alles gewesen war und dessen Leben sie *mitgelebt* hatte (wir hoffen, unsere Leser sind überzeugt, in einem weitaus tiefern Sinne, als wie die Phrase gewöhnlich genommen wird. s. §. 30. S. 164), voraussetzen muß, ein solches Leben ist kein geeigneter Gegenstand der Darstellung, kann nicht wohl beschrieben werden. Es war sicher buchstäblich mehr ein Wandel im Himmel, wo ihr geliebter Sohn, als auf Erden; es war ein Leben in ihrer und ihres Sohnes großen Vergangenheit, es war ein beständiges höchst inniges Wiederaufsammeln der Geheimnisse des Lebens und Sterbens Christi, an denen sie selbst thätigen Antheil genommen, in ihrer Erinnerung: ein solches Leben will mehr geahnt als dargestellt sein; es wird in jeder auch noch so tief empfundenen Darstellung an seiner Weihe verlieren müssen. Doch genug: die Providenz hat den Schleier darüber gewoben, und wir sollen ihn nicht lüften wollen; und indem wir mehr darüber sprächen, würden wir unserer Auffassung nur *widersprechen*.

b. Dagegen muß über ihr *Lebensende* allerdings Einiges erinnert werden. Maria ist gestorben, wie andere Menschen auch. Freilich spricht der h. *Epiphanius* hær. 78, 11 sehr geheimnißvoll darüber, und will nicht entscheiden, ob Maria wirklich gestorben sein möchte; auch einige neuere Theologen wollen selbst hier eine Ausnahme. Indeß nicht nur die Mehrzahl der Theologen und das Bewußtsein der Gläubigen ist entschieden gegen eine solche, die Kirche selbst verhehlt ihre Meinung nicht; in dem Sakramentarium des h. Gregors heißt es unter Anderm in der Oratio für das Fest. Assumpt.: Maria . . . quam pro conditione carnis migrasse cognoscimus. — Steht so anderweitig der Tod Mariens fest, so ist derselbe mit unserer Theorie im besten Einklange, ja durch sie gefordert. Die conditio carnis, auf die das Kirchengebet verweiset, fordert *an sich* den Tod. Im Urstande selbst war das Privilegium der Unsterblichkeit nur ein posse non mori gewesen, ein, wenn auch aus der heiligmachenden Gnade des Urstandes fließendes, doch von ihr möglicher Weise zu trennendes, Beneficium der Natur. *So fern*

iſt nun freilich die Nothwendigkeit des Sterbens nach dem Sündenfalle eine Folge, oder wie der Apoſtel ſagt, der Sold der Sünde, aber eine ſolche, welche aus weiſen Abſichten auch für die Erlöſeten und Wiederbegnadigten nicht ſollte aufgehoben werden. Nun iſt zwar Maria jederzeit von der Erbſchuld frei geweſen, aber doch (ſ. §. 11 S. 42 ff.) von den Folgen derſelben nur in ſofern, als ſie das Weib in der Eigenthümlichkeit ſeines weiblichen Weſens angehen. Da nun das Sterbenmüſſen, wie auf der Hand liegt, kein weibliches specificum iſt, daher auch Gen. 3 über Adam, den Repräſentanten der ganzen Gattung, verhängt ward, ſo ergibt ſich mit Nothwendigkeit, daß dieſe Sündenfolge auch Maria treffen, richtiger, daß in dieſer Beziehung die Natur, die conditio carnis, in ihrem ordentlichen Rechte bleiben mußte. Doch wozu in re evidenti viele Worte? — Es entſteht aber die weit intereſſantere Frage: ſollten wir uns bei Maria nicht über die Art ihres Todes irgend eine Vorſtellung bilden können? Aus dem Stillſchweigen der Geſchichte über das Gegentheil, dann aus dem Berichte aller Legenden und Sagen, die, ſonſt ſo verſchieden, hierin übereinſtimmen, und auch aus der eigentlichen Ueberlieferung gilt es als völlig ausgemacht, daß Maria nicht wie ihr Sohn eines gewaltſamen, ſondern eines natürlichen Todes geſtorben ſei. Mit Recht: ihr martyrium hatte ſie überſtanden in ihrer Compaſſion; es war ein geiſtiges geweſen. Das leibliche hätte nun bei ihr keinen Sinn und Bedeutung mehr; und ohne Bedeutung, ohne Idee dürfen wir uns bei ihr keinen Umſtand denken. — Die asceticſch-myſtiſchen Theologen der Kirche haben ſich viel mit der Weiſe ihres Todes beſchäftigt: alle kommen zu dem Ergebniß, daß Maria geſtorben ſei aus Liebe zu ihrem Sohne. Vorzüglich ſchön und in ſeiner bekannten anmuthigen, gleichnißreichen Weiſe hat ſich Franz von Sales in ſeinem Theotimus cap. 13 u. 14 über das Lebensende Mariens verbreitet. Wir heben folgende wenigen Worte aus: „der Phönix ſammelt der Sage nach, wenn er alt geworden, auf dem Gipfel eines Berges eine Menge gewürzhaften Holzes, und legt daſelbſt, gleichſam wie auf einem Bette der Ehre ſich nieder, ſein Leben zu beſchließen. Wenn dann die Sonne die Mittagshöhe erreicht hat und ihre ſengendſten Strahlen zur Erde ſendet, hört dieſer ganz einzige Vogel — um mit den Gluthen der Sonne ganz gleich zu wirken — nicht auf, mit den Flügeln auf ſeinen Scheiterhaufen zu wehen, bis derſelbe endlich Feuer fängt, worauf er mit demſelben zugleich verbrennend, ſich auf-

löset und unter diesen wohlriechenden Flammen stirbt. — Auf gleiche Weise, mein Theotimus! sammelte die jungfräuliche Mutter kraft einer höchst lebendigen und fortwährenden Erinnerung alle liebreichen Geheimnisse des Lebens und Todes ihres Sohnes in ihrem Gemüthe auf, und empfing überdies unmittelbar die glühendsten Einflößungen, die dieser göttliche Sohn, die Sonne der Gerechtigkeit, von der Höhe seines ewigen Mittags auf die Sterblichen herabsendet; und da sie nun auch ihrerseits die Flügel ihrer Seele durch beständige Betrachtung bewegte, verzehrte endlich diese göttliche Liebe sie als ein Brandopfer des lieblichsten Wohlgeruches. Also starb sie, ganz entzückt und flog auf in die Arme der Liebe ihres Sohnes." Der Heilige erklärt sich dann weiter dahin, daß wir diesen Liebestod Mariens nicht wie bei andern Begnadigten von heftigen Schmerzen begleitet, sondern ganz ruhig und sanft uns vorstellen müssen. — So weit sich so etwas beweisen läßt, halten wir diese Todesart Mariens für allein angemessen. Wir wollen uns in unserer Weise darüber auslassen. Da die mors violenta so eben beseitigt worden, so kommt nur die mors fatalis, der s. g. natürliche Tod bei Maria in Betracht. Dieser, allerdings zuletzt in der conditio carnis wurzelnd, hat zum nächsten Grunde entweder Krankheit, die eine positive Störung des leiblichen Organismus ist, oder wie man sagt, Altersschwäche, wo die Quote Lebenskraft aufgezehrt ist. Allein Sachverständige, wissenschaftliche Aerzte und Physiologen, versichern mit ernstem Nachdrucke, daß höchst selten und wohl nie Jemand ohne alle und jede Krankheit, bloß vor Alter und an verbrauchter Lebenskraft gestorben sei; die s. g. Altersschwäche sei selbst Krankheit (marasmus senilis); was man populär Tod aus Schwäche nenne, sei nur, daß die Krankheit nicht sichtbar in äußern Symptomen hervortrete; selbst in den scheinbarsten Fällen des Gegentheils habe sich bei nährer Prüfung gezeigt, daß irgend ein Organ, krankhaft verletzt, den Tod verursacht habe. Wir glauben von dieser Thatsache Akt nehmen zu dürfen. Wenn dem aber so ist, wenn, wie der gemeine Mann mit richtigem Instinkt sagt, der Tod jedesmal seine Ursache haben will, so entsteht die ernste Frage, durfte Maria — Gebrechen und Leiden war sie, abgesehen von den Geschlechtsleiden, unterworfen vgl. S. 47 f. — an einer Krankheit erliegen? Und wir antworten ohne Bedenken: Nein. Wir berufen uns einfach auf Marias absolute Anamartesie, aus welcher Unsündlichkeit beim Herrn die Christologie die Unmöglichkeit eigentlicher Krankheit folgert. Maria war frei von der

Erbsünde, frei von jeder auch der geringsten aktuellen Sünde, frei sohin auch von jeder mit dem Sündenwesen in Verbindung stehenden Unvollkommenheit (vgl. §. 11 init. u. unten 4. Hptst.). Krankheit steht nun aber in der innigsten Beziehung zur Sünde, der ererbten und der persönlichen. Der Möglichkeit nach entspringt sie aus der Ursünde, allein der Wirklichkeit nach kann sie, so weit sie eine positive Störung des Organismus ist, kaum allein aus der Erbsünde erklärt werden, sondern entsteht erst dann, wenn die ererbte Sünde durch persönliche Zuthat sich auswirkt und Gestalt gewinnt. Dieser Zusammenhang der Krankheit mit der Sünde, zumeist wirklichen Sünde, ist in vielen, den meisten Fällen gleichsam mit Händen zu greifen; allein auch wo derselbe nicht so handgreiflich vorliegt, da steht die Krankheit doch wohl immer, wenn auch entfernter, mit der Sünde und sündhafter Unvollkommenheit in geheimnißvoller Verbindung. Wenn nun in Maria eine so vollkommene Seelenruhe und Herrschaft des Geistes über das Fleisch bestand, welche nicht nur jede Sünde, sondern auch jede Unvollkommenheit ausschloß, woher konnte Krankheit, die eine positive Störung der Organe ist, bei ihr den Ursprung nehmen? Daß auf unsern leiblichen Organismus die äußere Natur, Luft u. s. w. oftmals krankhaft einwirkt, ist eben auch wieder Folge unserer Sündhaftigkeit; absolute Sündenlosigkeit würde wohl auch solchen schädlichen Einfluß abwehren oder überwinden. Mußte aber Maria dennoch sterben, und kann der Tod wirklich nur auf eine positive Einwirkung hin erfolgen, worauf können wir, wo es sich um die nächste Ursache ihres Todes handelt, wohl anders recurriren, als auf jene, die freilich auch wohl Krankheit heißen mag (amore langueo im Hohenlied), die Krankheit heiliger, das Heimweh gottinniger Seelen, die heilige unaussprechliche Sehnsucht, mit einem Worte die Liebe, welche die zarten Fäden die sie noch mit dem Diesseits verbanden, endlich auflösete? — Außer dieser physiologischen hat freilich die Sache noch eine gemüthliche Seite. Auch der Anfänger weiß, aus welchen Gründen die Theologen beim Gottmenschen einzig den gewaltsamen Martertod für angemessen halten; und sträubt sich schon das Gefühl gegen den Gedanken, Christus wäre, wie ein gewöhnlicher Mensch, an natürlicher Krankheit gestorben. Aehnliches trifft bei Maria zu. Die Gottesmutter an einem hitzigen Fieber oder an einer schleichenden Phthisis hinsterbend, welch' eine unwürdige Vorstellung! Sie mußte in osculo Domini entschlafen, wie die Mystiker sich ausdrücken; der Herr mußte ihre reine

Seele aus ihrem unversehrten Leibe wegküssen. Das Feuer der Sehnsucht nach dem Himmel und nach der Verbindung mit ihrem Heimgegangenen, deren Intensivität unser Gedanke nicht von weitem folgt, mußten endlich, als die Stunde gekommen, sanft und friedlich die hehre Seele von ihrer zarten Hülle ablösen. Doch so etwas angemessen darzustellen übersteigt unsere Kräfte. Wir verweisen auf die angezogene Darstellung des h. Franz von Sales.

c. Von den Schicksalen Mariens *nach ihrem Tode* kann nur das Loos ihres heiligen, makellosen *Leibes* in Frage kommen. Ohne Zaudern erklären wir uns dahin, daß derselbe eine Weile (etwa drei Tage) nach ihrem Abscheiden, nunmehr verklärt, sich mit der Seele wieder vereinigt habe, daß Maria also bereits *auferstanden* und *in glorreicher Leiblichkeit* gen Himmel gefahren, dort *mit dem Körper* der ihr zustehenden Seligkeit genieße: dies nicht nur aus Gründen, die unserer Mariologie, welche allerdings eine bereits eingetretene Glorification scheint fordern zu müssen (*s.* die folg. §§.) entnommen sind, sondern auch aus solchen, welche von ihr unabhängig sind. Wir exponiren sie kürzlich. 1. Zwar auf jene bekannte schöne Legende: wie die Apostel nach ihrer Zerstreuung durch die ganze Welt zufällig an einem Tage in Jerusalem sich wieder zusammen gefunden, um am Sterbelager der h. Jungfrau anwesend zu sein, mit Ausnahme des Thomas; wie dann, als dieser nachgekommen, und den Wunsch geäußert, den h. Leichnam doch auch noch einmal zu sehen, der unterdeß bestattet worden, die Apostel drei Tage nach dem Tode das Grab geöffnet, den h. Leib aber nicht gefunden, statt dessen aber ein lieblicher Duft ihnen entgegen geweht*) — auf diese Legende als solche legen wir kein Gewicht, denn ihre historische Treue ist sehr verdächtig. Allein die meisten Kirchenväter, welche darauf zu sprechen kommen, entscheiden sich für Auferstehung und (leibliche) Himmelfahrt Mariens; im Mittelalter war diese Ansicht unter den Theologen geradezu die herrschende, so daß noch Papst Benedikt XIV. (als Privatgelehrter cf. de festis B.M.V. cap. VIII. n. 18) es als summæ temeritatis bezeichnen konnte, das Gegentheil zu behaupten. Wem dies auch zu viel scheint, der wird doch auf durchgängige Uebereinstimmung der theo-

*) Zuerst vom h. Joannes von Damascus: homil. de dormitione B. M. V. n. 18. erzählt nach der Geschichte des Euthymius, der den bezüglichen Brief des Juvenalis, Bischofs von Jerusalem, an die Kaiser Marcian und Pulcheria mitgetheilt hatte.

logiſchen Anſicht einigen Werth legen. 2. Die Kirche ſelbſt neigt ſich zu dieſer Vorſtellung. Die Sakramentarien von Gregor und Gelaſius enthalten in den Gebetsformularien an vielen Stellen dieſen Punkt ganz unzweideutig; aber noch höher ſchlagen wir das Feſt „der Himmelfahrt Mariens," assumptio B. M. V. ſelbſt an. Hier muß ich einen ganz gewöhnlichen Irrthum berichtigen. Man hält gemeinlich dafür, daß zum Unterſchiede von der ascensio Dni. die Bezeichnung assumptio B. V. abſichtlich gewählt ſei, um die leibliche oder bloß ſeeliſche Aufnahme Mariens in den Himmel, in suspenso zu laſſen. Das iſt falſch: was durch dieſen Ausdruck, der ascensio gegenüber, intendirt wird, iſt bloß anzudeuten, daß Chriſtus, der Gott war, in eigener Kraft (wie auferſtanden alſo) gen Himmel aufgefahren ſei, daß aber Maria, die Geſchöpf war, in der Kraft Gottes hinangeſtiegen, alſo von ihm aufgenommen ſei; und wer beide Ausdrücke, wie ſie lauten, nimmt, kann auch in ascendere und assumi keinen andern Unterſchied entdecken. Wenn alſo ascendere unpaſſend von der anima separata ſteht, dann gleichermaaßen assumi. Das deutſche Volk hat daher vollkommen Recht, die „Himmelfahrt" Mariens in ſeiner Sprache feſtzuhalten. So gefaßt, iſt die Feſtfeier allerdings hier von Bedeutung. Denn wenn die Kirche in dieſem erſten Feſte U. L. F. (dem Hochzeit-Feſte) nur die Gelangung Mariens zur ſeligen Anſchauung Gottes, wie bei andern Heiligen, feiern will, warum begeht ſie nicht Mariens Todestag, oder nach der kirchlichen Anſchauung ihren Geburtstag für den Himmel (natalitia)? Warum eine assumptio? Scheint es ſogar, daß man die früher neben assumptio vorkommende Bezeichnung dieſes Feſtes als dormitio B. V. gefliſſentlich beſeitigt habe. 3. Das Privilegium leiblicher Auferſtehung vor dem allgemeinen Gerichte am jüngſten Tage, wird von den Theologen gar nicht für ſo außerordentlich gehalten, daß es irgend Bedenken haben könnte, ein ſolches für Maria zu vindiziren. Manche glauben, daß die Heiligen, deren Leiber nach Matth. 27. 52—53. beim Tode des Herrn (richtiger wohl: nach ſeiner Auferſtehung) erſtanden und Vielen in der h. Stadt erſchienen, nicht zum zweiten Male geſtorben, ſondern mit Chriſto leibhaft aufgefahren ſeien. Unſere Meinung iſt das zwar nicht, aber man erkennt darin die Anſicht der Theologen von der Möglichkeit eines ſolchen Privilegii. Und ſteht es doch ſogar bibliſch, obwohl nicht im kirchlichen Dogma, feſt, vgl. 1. Cor. 15. 51—52. (Urtext) und 1. Theſſ. 4. 15,

daß jene Gerechten, welche bei der zweiten Ankunft Christi noch leben werden, gar nicht sterben*) (und verwesen), sondern bei Leibesleben verklärt, sofort leibhaft in den Himmel aufgenommen werden sollen. Also. 4. So viel ist unwidersprechlich: Gedanke und Gefühl sträubt sich absolut dagegen, daß Mariens jungfräuliches Fleisch, in dem nie die leiseste Zuckung böser Begier gewesen (vgl. §. 13.), in dem der h. Geist so geheimnißvoll gewirkt, das mütterlich den Sohn Gottes behauset hatte, je der Verwesung, dem Fraße der Würmer sollte anheim gegeben worden sein! Wird doch bei andern Heiligen die Unverwesetheit ihres Leichnames nach dem Tode, im gewissen Sinne natürlich erklärt, weil der Geist nämlich bei ihnen eine vollendete Herrschaft über den Leib errungen. Und doch waren sie nicht ohne alle Sünde, wie Maria, die Sündenlose. Liegt es nun nicht nahe, bei Maria noch einen Schritt weiter zu gehen, und die bereits wieder erfolgte Vereinigung ihres Leibes mit der Seele anzunehmen? 5. Dazu endlich noch folgende Erwägung. Es steht zwar dogmatisch fest (entschieden in den Tagen Papst Joannis XXII.), daß die animæ separatæ Sanctorum bereits der klaren Anschauung Gottes genießen; allein es ist ebenfalls sicher, daß das Vollmaaß ihrer Seligkeit noch keineswegs eingetreten, sondern für den jüngsten Tag reservirt ist, wo durch Verbindung mit dem verklärten Leibe und seine Theilnahme an der Seligkeit, erst die Vollendung gefeiert werden wird. Nur die Ansicht, daß die Heiligen in statu separationis mittler Weile ein dämmerhaftes Traumleben führen, ist kirchlich verworfen. Sonst aber ist der Mensch ein synthetisches Wesen, und der Leib gehört durchaus mit zur Ganzheit desselben. Nun appelliren wir an das marianische Bewußtsein aller wahren Katholiken. Verehren wir Maria, die Himmelskönigin am Throne Gottes, die sogar selbst Gekrönte, als eine solche, deren Glorie noch etwas Wesentliches abgeht; können wir auch nur dem Könige des Himmels, Christo dem Herrn, welcher mit verklärter Leiblichkeit zur Rechten des Vaters sitzt, seine Mutter mit Fug als Himmelskönigin gegenüberstellen, wenn wir uns sie nur in dem noch unvollendeten Zustande einer anima separata denken dürfen, Maria, bei deren gesammten Würde und Stellung ihr Leib so hoch betont werden muß? Offen-

*) Oder wenn man schlechterdings ihren Tod will, so kann man nur sagen, daß der Moment des Todes bei ihnen mit dem der Verklärung coincidiren werde.

bar: nein; das kirchliche Bewußtſein, wie es in der Ueberzeugung Aller lebt, ſcheint mir völlig entſcheidend. Auch ſie muß mit ihrem Sohne, als primitiæ dormientium für ihr Geſchlecht, bereits vorangegangen ſein in die Auferſtehung. Alles zuſammen genommen berechtigt uns gewiß, an der Auferſtehung und körperlichen Himmelfahrt Mariens feſtzuhalten, und wenn ſie daher in unſerer Theorie gefordert wird, von dieſer Seite kein Bedenken zu finden. Da ich übrigens der Anſicht bin, daß die beim Tode des Herrn Erſtandenen (eben ſo wie die vom Herrn früher Auferweckten) zum zweiten Male geſtorben ordentlicher Weiſe, und im Grabe wie andere Menſchen, auch ihrem Auferſtehungsmorgen noch entgegenharren, ſo verehre ich auch hierin ein Privilegium der Gottesmutter; und ſchließe mit den Worten des Hugo von St. Victor: Virginis privilegium est, quod cum corpore suo, uti credimus, in cœlo vivit. An eine Reliquie Mariens (im ſtrengen Sinn) iſt daher eben ſo wenig, wie bei ihrem Sohne*) zu denken. Von beiden haben wir ein köſtlicheres Vermächtniß auf Erden, in der Kirche und in den Sakramenten; wie wir nun zu zeigen gedenken.

Zweites Hauptſtück.

Mariens Antheil an den h. Sakramenten.

---

§. 32.

In der Kirche, welche da iſt die von Chriſto geſtiftete Heilsanſtalt, in der das objektiv vollbrachte Werk der Wiederbringung der in den beiden Ureltern gefallenen Menſchheit, ſubjektiv an den einzelnen Individuen derſelben ſoll ausgeführt werden, hat der Herr die Geſammtfrucht ſeiner erlöſenden Thätigkeit, alle durch ihn verdienten Gnaden, Segnungen und Heilsgüter wie in einem depositum zur Aneignung für Alle hinterlegt. Weil nun aber, nach katholiſcher Anſchauung des Menſchen und ſeiner Beſtimmung und Aufgabe im Chriſtenthum, dieſe ſubjektiv an und von den Einzelnen zu vollziehende Theilnahme an der Erlöſung in der innigſten Lebens-

*) Wurden früher hier und dort Tropfen des h. Blutes unſeres Herrn als noch vorhanden erwähnt, ſo gelten ſie jetzt allgemein als unecht; ſie müßten jedenfalls von der hypoſtatiſchen Union entlaſſen ſein, was nicht wohl gedenkbar.

und Liebesgemeinschaft mit dem Gottmenschen besteht, eine solche aber keinenfalls schon bei der starr in sich abgeschlossenen, vollendeten Thatsache des historischen Faktums der Erlösung zu erreichen ist, vielmehr eine ständige, über die Schranken der Zeit und des Raumes hinaus festgehaltene Gegenwart derselben erfordert: so kann und muß gesagt werden, daß Christus der Gottmensch sich selbst mit seiner ganzen Errungenschaft der Menschheit in der Kirche vermacht hat, daß er selbst lebendig und wirksam in seiner erlösenden Thätigkeit in ihr fortlebt, ja daß die Kirche am Ende im gewissen Sinne nichs Anderes ist, als der in die zeiträumlichen Bedingungen der Menschheit eingegangene und für und für sich fortsetzende Christus selbst; nur daß die aktive Zuwendung seiner Gnade innerlich durch den h. Geist, der als Geist Christi sein Werk ausführt, und äußerlich durch Menschen, die Träger der sichtbaren Kirche, welche Organe und Minister Christi sind, vermittelt wird. Es kann nicht dieses Ortes sein, diese Gedanken umständlich auszuführen*); und sind diese Wahrheiten zudem heut zu Tage jedem theologisch Gebildeten geläufig genug. — Wenn wir nun oben nachgewiesen haben, daß Maria durch ihre christmütterliche Thätigkeit einen aktiven und reellen Beitrag zum Werke der Erlösung in seiner Objektivität, einen Beitrag, dessen Frucht auf demselben Wege und durch dieselben Mittel, wie das Erlösungsverdienst der Menschheit überhaupt, ihrem von der Sünde tiefer angegriffenen und beschädigten Geschlechte noch besonders zu gute kommen soll, geliefert hat, so folgt, daß auch diese Frucht marianischer Thätigkeit in der Kirche deponirt sein müsse. Die Kirche ist die Erbinn Christi ex asse, daher auch Erbinn des marianischen Antheils am Werke Christi. Außer der Kirche weiß der Katholik nichts vom Erlösungsverdienste irgend welcher Art; der Menschheit kommt es durch die Kirche, welche die Bestimmung hat die Gesammtheit der Menschen zu umfassen, zu; und auf die außerkirchliche Menschheit fallen nur einzelne Strahlen vom Lichtheerde, einzelne Absplisse vom Gesammtgute der Erlösung, mittels der Kirche. Steht dieses fest, so wird nach der katholischen Auffassung der christlichen Heilsordnung nun auch ferner gesagt werden müssen, daß neben Christus auch Maria, mit der Errungenschaft

*) Ich erlaube mir den Leser auf einen von mir im «kath. Magazin» (B. 4. H. 3. S. 323. ff.) veröffentlichten Aufsatz über die Grundidee des h. Meßopfers, wo einschlägige Punkte weiter erörtert sind, zu verweisen.

ihrer christmütterlichen Thätigkeit, in einem gewissen Sinne selbst für und für in der Kirche fortleben müsse. Wer uns bisheran mit Ueberzeugung gefolgt ist, kann diesen Satz nicht beanstanden. — Nun aber freilich ist die Kirche nur eine, und Einheit ist ihr allseitig als charakteristisches Merkmal aufgeprägt. Unam sanctam catholicam Ecclesiam confiteor. Ein Christus, eine Taufe, eine Kirche, ein Glaube Aller, ruft der Apostel aus. Und wie die Kirche nur eine, so bilden auch die Heilsmittel, deren Besitz und Gebrauch eben ihr Wesen als Erlösungsanstalt bezeichnen, durchaus nur eine einheitliche Reihe. Es gibt wie keine Doppelordnung in der Kirche, so auch keinen doppelten Kreis ihrer h. Sakramente: bestimmt nach dem Unterschiede der Geschlechter; es gibt daher keine besondern Gnadenmittel, durch deren Gebrauch der specifische Antheil marianischen Heilsgutes, von denen die es angeht, angeeignet werden könnte. Diesen Satz, dessen thatsächliche Wahrheit unabweisbar in die Augen springt, nehmen wir, vorbehaltlich einer tiefern Verständigung von unserm mariologischen Gesichtspunkte aus im folgd. Kap., einweilen einfach hin. Es versteht sich nun von selbst, daß die Frucht des christmütterlichen, miterlösenden Wirkens Mariens, wenn dieselbe in der einen Kirche festgehalten und in der einheitlichen Reihe der Sakramente, denen, für welche sie bestimmt ist, verliehen werden soll, es versteht sich, daß dieselbe als besonderer Antheil an die einzelnen h. Sakramente devolvirt, (in ihre Gesammtwirkung als specifische Wirkung mit aufgenommen) nachgewiesen werden müsse. Dieses ist die Aufgabe dieses Hauptstückes.

a. Wir werden mit der h. Eucharistie anheben; denn die Eucharistie ist nicht nur das Sakrament der Sakramente, deren Voraussetzung und Quell, sondern sie ist der Mittelpunkt und die Lebensbedingung der Kirche selbst, und, in Verbindung mit dem von ihr abhängigen Priesterthume, unerläßliches Requisit ihres Fortbestandes*); in ihr findet das mystische Fortleben Christi in der Kirche und das Festgehalten-werden seiner Erlösungsthätigkeit in beständiger Gegenwart, seinen konkreten Ausdruck. Um nun Mariens Verhältniß zur Eucharistie zu beleuchten, muß diese in dreifacher Beziehung in Betracht gezogen werden: als eucharistische Gegenwart, als eucharistischer Genuß, oder Sakrament im engern Sinne, und als eucharistisches Opfer.

*) Einzelne weitere Andeutungen darüber l. c. S. 332.

In erster Beziehung behaupten wir nun, ohne noch über die Weise irgend entscheiden zu wollen, eine (Mit-) Anwesenheit Mariens in der Eucharistie. — Eine solche ist in der That ein nothwendiger Folgesatz unserer marianischen Theorie, und wir schrecken vor keiner Consequenz zurück. Wenn Maria durch die verschiedenen Verdienstakte ihrer christmütterlichen Thätigkeit einen wirklichen Beitrag zur Erlösung geleistet hat, so muß dieser, um nicht verloren zu gehen, von ihrem Stifter an die Kirche legirt sein. Da nun aber das gesammte Erbverdienst der Erlösung fundamentaliter in der Eucharistie, in ewiger Gegenwart und Lebendigkeit, für die Aneignung festgehalten wird, od. w. d. i. da alle Gnadenschätze der Kirche in der Eucharistie, wie in einem Brennpunkte sich sammeln: so muß ja auch die Errungenschaft Mariens, (eben so wie die Gnade Christi), zur Verleihung an Alle, denen sie zukommt, an allen Orten und zu allen Zeiten, bestimmt, auch in demselben Sinne wie diese, in der Eucharistie enthalten, sohin in dieselbe mit aufgenommen sein. Und weil nun ferner die Person niemals schlechthin von ihrer Thätigkeit und deren Frucht getrennt werden darf, so ist damit eine gewisse, wie auch immer beschaffene, Mitanwesenheit Mariens in der Eucharistie von selbst gegeben. Maria trägt, wie wir hoffen erwiesen zu haben, einen doppelten Charakter: als Mensch, d. h. in der beiden Geschlechtern gemeinsamen Natur des menschlichen Wesens, führte sie ein individuell-persönliches Leben für sich, denn ihre Person ist eine andere, als das Wort, welches ihr Sohn war; insofern fällt sie mit ihrem Thun der Geschichte anheim, und ist, wie Person und Thätigkeit eines andern Menschen, eine abgeschlossene Thatsache. Allein nach der Specialität ihres weiblichen Wesens, oder, was jetzt genau dasselbe ist, nach ihrer so geheimnißreichen christmütterlichen Thätigkeit*)

*) Die ganze Bedeutung des Ideal-Weibes liegt in ihrer jungfräulichen Mutterschaft. Daher die Mutterwürde im leiblichen oder geistigen, im höhern oder niedern Sinne allerdings des Weibes höchster Beruf ist. Wir sagen «oder;» denn da die geistige Qualität mit der physischen in der einen und selben Mutterschaft im ordentlichen Verlaufe der Dinge unvereinbar ist (Mariæ privilegium est), so kann des Weibes höchster Lebensberuf, Mutter zu sein, sich nur in der einen oder andern Weise verwirklichen. Dabei spricht es für sich selbst, daß des Weibes Aufgabe dann am idealsten gegriffen wird, wenn sie in ihrer Mutterwürde jene Seite ausprägt, welche eben der Vorzug marianischer Mutterschaft ist: die geistige (s. S. 156 ff.) d. h. hier die geistliche. Nun ist aber das Lehramt zur Erziehung der Jugend, die Kran-

gehört sie der Menschheit und speciell ihrem Geschlechte an; ist nicht Individuum, sondern Gattungswesen im höhern Sinne, ist (so wie Christus der Ideal-Mensch) das Ideal-Weib, ist das Weib. Als solches ist auch ihr Thun kein historisch abgeschlossenes, sondern mittels der Kirche in der Menschheit für und für festgehaltenes; als solches muß auch ihr Thun, das zur Gesammtthätigkeit der Erlösung gehört, zugleich mit der Thätigkeit des Erlösers, als ein über Raum und Zeit erhabenes, ewig perennirendes, angeschauet werden. Und diese Anschauung kann selbstredend nur in der Eucharistie ihre Wahrheit finden. Wollen wir aber ein stringenteres Beweisverfahren einhalten, so können wir Mariens Mitanwesenheit in der Eucharistie ganz einfach aus unsern frühern Sätzen deduciren. Maria kann, wie wir (§. 31.) sahen, in Kraft ihrer Glaubensthätigkeit bei der Inkarnation, vom Gottmenschen nie mehr getrennt gedacht werden. Wo der Gottmensch, da ist nothwendig auch sie, in seine gottmenschliche Thätigkeit jeglicher Art, stets ihren Antheil einlegend. Nun ist aber der Gottmensch in der Eucharistie wahrhaft, wirklich und wesentlich präsent, und zwar in substantieller Identität mit seiner Anwesenheit auf Erden in diebus carnis, wo er die Erlösung vollbrachte. Also. Oder, was im Grunde freilich auf Eins hinauskommt, da unser Herr in der Eucharistie wesentlich eben so gegenwärtig ist, wie er vom Augenblicke seiner Empfängniß bis zum Tode auf Erden lebte, d. h. da Christus auf eine zwar verborgene, aber doch reelle Weise in der Eucharistie, in der Gesammtheit der Momente seines erlösenden Lebens auf Erden, reproducirt wird, so muß ja unter andern auch der Moment seiner Inkarnation, so wie der seines Leidens und Todes, in realer Darstellung vergegenwärtigt werden in der Eucharistie. Und von beiden Akten sind ja, wie erwiesen, die entsprechenden marianischen Akte gar nicht zu trennen; der in der Eucharistie anwesende Heiland muß daher, eben so wie früher während seines irdischen Wandels, diese marianische Thätigkeit auch hier mit zulassen und aufnehmen. Da nun aber die Person nicht in allweg von ihrer Thätigkeit gesondert werden kann, so ist hiermit eine marianische Präsenz im hochheiligen Sakramente erwiesen. Uebrigens ist diese These nicht so unerhört, wie sie vielleicht Einem oder Anderm der Leser vorkommen möchte. Erleuchtete Gei-

---

kenpflege u. dgl. eine geistliche Mutterschaft; und liegt daher hierin der Zenith des weiblichen Lebensberufes. Vgl. 4. Hptst. b.

stesmänner haben längst eine *specielle Beziehung Mariens zur Eucharistie* geahnt, ja anerkannt. Um hier nur auf Eins aufmerksam zu machen: Wenn der h. *Alphonsus Liguorio* in dem beliebten Buche „der Besuchungen des Altarssakramentes" jedesmal auf die Anbetung Christi unter den h. Gestalten eine Begrüßung seiner h. Mutter folgen läßt, so muß Jeder begreifen, wie unpassend und deplacirt ein solcher Zusatz bei einer Andacht wäre, die so eigens und ausschließlich auf Jesum geht, wenn nicht, um mich so auszudrücken, Etwas von Maria im h. Sakramente zugegen wäre. Also eine eucharistische Präsenz Mariens in der Kirche.

Daß diese Präsenz Mariens eine *wahre* und wirkliche, keine bloß gedachte und figürliche sei, das versteht sich nach dem Dogma von der Eucharistie und nach der katholischen Anschauung der Kirche und des Christenthums von selbst; ob aber die Anwesenheit Mariens in der Eucharistie auch eine *wesentliche* oder *substantielle* Gegenwart ihrer *Person*, und dann, versteht sich ihrer *ganzen* Person, den *jungfräulichen Leib*, auf den es besonders ankommt, mit eingeschlossen, also eine *persönliche* und *leibhafte* Gegenwart unter den h. Gestalten, oder vielleicht, wenngleich eine wahre, doch nur virtuelle, *dynamische* d. h. eine Anwesenheit der Kraft, Bedeutung und Wirksamkeit nach, sein möchte, das wagen wir nicht zu entscheiden; und wollen wir um so weniger auf die *erstere* bestehen, weil einmal eine substantielle und leibhafte Anwesenheit Mariens in der Eucharistie durch unsere Theorie nicht gerade gefordert wird, vielmehr eine dynamische Präsenz für ihre Durchführung genügt, und dann, weil diese letztere allerdings vorstellig gemacht werden kann. Denn man kann immerhin denken, daß in der Eucharistie nur der Gottmensch körperlich und substantiell anwesend sei, und in dieser seiner Anwesenheit zugleich, wie der Träger der übrigen Gnadenwirksamkeit, so auch der *Träger jenes speciellen Segens sei*, welcher durch Maria ihrem Geschlechte vermittelt wird. Daß Christus, bei alleiniger substantieller Anwesenheit Seiner, zugleich die Früchte jener marianischen Thätigkeit übertragen und vermitteln könne, fällt uns nicht ein zu beanstanden; und würde nach dieser Auffassung Mariens Mitanwesenheit auf den Grad einer bloß dynamischen oder virtuellen Präsenz zu beschränken sein. Indeß *wir* unseres Theiles sind sehr geneigt, darüber hinaus zu gehen, und eine wesenhafte Mitanwesenheit Mariens in ihrer ganzen Person mit Leib und Seele unter den h. Gestalten zu glauben. — Denn fürs Erste finden wir gar

keine besondere Schwierigkeit oder Bedenklichkeit bei dieser Vorstellung. Allerdings wird zu einer solchen Anwesenheit in der Eucharistie 1. eine glorioſe Daſeinsweiſe auch des jungfräulichen Leibes der h. Mutter erfordert, aus denselben Gründen, wie für die körperliche Gegenwart Christi im h. Sakramente die glorioſe Seinsweiſe des Leibes Christi erforderlich ist. Die Entwicklung derselben überlassen wir daher der Abendmahlslehre.*) Diese aber bei Maria fest zu halten, sind wir nicht nur berechtigt, sondern wir haben eine solche im vorigen §. nahe zu erwiesen. In so fern allerdings fordert, wie wir dort andeuteten, unsere Theorie die bereits erfolgte Glorification d. h. die Auferstehung und leibliche Himmelfahrt Mariens; 2. nöthigt die Annahme einer körperlichen Anwesenheit Mariens in der Eucharistie selbstredend zur Annahme einer Multilocation (d. h. einer gleichzeitigen Anwesenheit in verschiedenen Raumestheilen) Mariens auch ihrem Fleische nach. Indeß wer mit den Erscheinungen und Thatsachen der höhern Mystik nur in etwa vertraut ist, weiß, daß nicht selten bei einigen Heiligen, gleichzeitige Anwesenheit an verschiedenen Stellen, schon während ihres irdischen Lebens vorgekommen ist; um so weniger kann eine Multilocation im verklärten Zustande des Jenseits befremden; muß sie ohnehin ja auch für Christi menschliche Natur statuirt werden; 3. muß sich der Freund dieser Auffassung zur Annahme einer Compenetration des Leibes Christi und des jungfräulichen, d. h. einer gegenseitigen Durchdringung beider in demselben Raumtheile, unter den h. Gestalten nämlich, verstehen. Allein der Nothwendigkeit einer solchen Annahme sind wir bereits wiederholt bei der jungfräulichen Schwangerschaft und Geburt Christi begegnet; und kann diese bei der Eucharistie wieder um so weniger Anstand finden, als ohnehin für die eucharistische Präsenz unseres Herrn nach dem Dogma eine Compenetration der Gliedmaßen seines h. Leibes angenommen werden muß. Andere Schwierigkeiten sind meines Wissens gar nicht vorhanden. — Ferner aber will es, uns wenigstens, bedünken, daß um die Parallele zwischen Adam und Heva einer-, so wie Christus und Maria andererseits, vollends durchzuführen, über die bloß dynamiſche Anwesenheit Mariens in der Eucharistie hinaus gegangen werden sollte. Denn wie in der Menschheit neben und mit Adams Werke auch Hevas Werk, in der Generation, phyſiſch fortgesetzt wird, so, scheint es, muß eben so neben und mit Christi Thätigkeit auch die miterlö-

*) Vgl. auch «kathol. Mag.» l. c. S. 336 u. 339.

ſende Wirkſamkeit Mariens in der Kirche (und dies kann zunächſt nur in der Euchariſtie geſchehen) myſtiſch fortgeführt werden, ſobald dieſelbe als zur Integrität des Ganzen gehörend anerkannt iſt; und dieſe Fortführung möchte wohl eine obwohl myſtiſche, doch ſubſtantielle Gegenwart, ſo wie des Herrn ſelbſt, ſo auch ſeiner h. Mutter fordern. Und wenn Maria ſo gewöhnlich neben Chriſtus dem Stammvater, als die geiſtige Mutter der erlöſeten Menſchheit begrüßt wird, ſo iſt dieſe Ausdrucksweiſe entweder ſehr unbedeutſam, oder ſie führt conſequent genommen auch zu einer myſtiſchen d. h. ſakramentalen Mutterſchaft Mariens für alle Einzelne. Wie ſoll dieſe aber realiſirt werden, wenn nicht Maria in der Euchariſtie in ein ſubſtantielles und körperliches Verhältniß zum Genießenden tritt. Und wenn von den Theologen nicht nur zugegeben, ſondern geradezu behauptet wird eine ſubſtantielle Anweſenheit des Vaters und des h. Geiſtes in der Euchariſtie, d. h. nicht bloß vermöge der Allgegenwart beider an jedem Orte, ſomit auch unter den h. Geſtalten, ſondern eine ſubſtantielle Anweſenheit speciali titulo, eine ſolche, die beſtehen bliebe, auch wenn beide nicht omnipräſent wären, behauptet wird, wegen jener auf der Gemeinſchaft des Weſens beruhenden, unzertrennlichen Verbindung des Sohnes, der in ſeiner menſchlichen Natur zunächſt anweſend iſt, mit dem Vater und dem h. Geiſte: ſo ſieht man doch, daß eine weitere Anweſenheit anderer Perſonen in der Euchariſtie an ſich kein Bedenken hat; und warum ſollen wir daher nicht eine ſolche Mitanweſenheit mit dem Sohne, an den ſie das eben ſo unzertrennliche Band ihrer Mutterſchaft knüpft, für Maria anſprechen dürfen? Endlich iſt ſelbſt die Vorſtellung einer leiblichen Gegenwart Mariens in der h. Euchariſtie nicht ſo durchaus im ſchlimmen Sinne originell. Sie iſt ziemlich deutlich in einer Stelle aus den „Betrachtungen über das Leben und die Geheimniſſe Jeſu Chriſti nach der Anweiſung des h. Ignatius“ (von Claud. Perrot) ausgeſprochen: „Ich wundere mich daher nicht, wenn der h. Auguſtin*), im Geiſte zwiſchen den Wunden Jeſu und den Brüſten der heiligſten Jungfrau hingeſtellt, nicht wohl wußte, auf welche Seite er ſich wenden müßte, da er einerſeits die Milch der Mutter und andererſeits das Blut des Sohnes betrachtete, und beiderſeitig auch gleichmäßig ſich angezogen

*) Mir entgeht die Stelle aus den Schriften des h. Auguſtin, auf welche hingedeutet wird.

fühlte, weil es in der That auch ein und dasselbe ist. Um sich aber aus der Verlegenheit zu ziehen, hätte er nur dem Altare nahen dürfen, und beides hätte er mit einander im allerheiligsten Sakramente gefunden. Denn das Fleisch Christi ist das Fleisch Mariens, und die Milch, die er aus ihren jungfräulichen Brüsten gesogen, ist in sein Blut übergegangen, das wir in diesem großen Geheimnisse empfangen." — Wer übrigens mit uns für eine leibhafte und wesentliche Gegenwart Mariens in der Eucharistie sich entscheidet, für den gelten nothwendig noch folgende nähere Bestimmungen über diese Anwesenheit. Zuvörderst ist die Gegenwart Mariens in der Eucharistie überhaupt keine ex veritate sacramenti oder vi verborum. Nach dieser ist nur Christi Leib (Fleisch) und Blut unter den h. Gestalten zugegen. Sie ist vielmehr, wie die Präsenz der menschlichen Seele Christi und seiner Gottheit, durchaus nur eine Anwesenheit per concomitantiam oder eine secundäre, d. h. die Anwesenheit des Gottmenschen zieht die Gegenwart seiner Mutter nach sich. Und zweitens muß auch bei dieser secundären Gegenwart noch wieder eine Anwesenheit auf erster und zweiter Stufe unterschieden werden. So wie nämlich nach der Wesenheit des Sakramentes unter den Gestalten zunächst nur das Fleisch und Blut oder der Leib des Gottmenschen zugegen ist, so ist Mariens Anwesenheit, weil ihre ganze repräsentative Bedeutung in ihrem christmütterlichen Verhältnisse beruht, in der Eucharistie zunächst nur eine christmütterliche, d. h. eine Anwesenheit dessen, wodurch sie dem Frohnleichnam leiblich das Dasein gegeben, also ihres Herzblutes, und in der Fortsetzung der Mutterschaft, vornehmlich nach der Geburt, ihrer jungfräulichen Muttermilch. Da es auf eine physiologische Genauigkeit hier jedenfalls nicht ankommt, und da die Mutterwürde körperlich ihren geeignetsten Ausdruck in der Milch, die ja aus dem Blute herstammt, findet, so muß, natürlich unter Voraussetzung der Richtigkeit dieser ganzen Darstellung, das lac virginale als das angesehen werden, was von Maria in der Eucharistie primo loco vorhanden ist, an das sich dann erst in weiterer Abfolge die ganze Leiblichkeit der h. Jungfrau, so wie ihre Seele, als unzertrennlich mit ihm verbunden, anschließen würde. Also mit dem Fleisch und Blut unsers Herrn, und mittels desselben, zugleich die Muttermilch U. L. F. in der h. Eucharistie. Wenn dem so ist, so ergibt sich die überaus liebliche und freundliche Vorstellung, daß der würdig Communizirende, indem er mit und durch das Fleisch und Blut Christi

die Milch der h. Jungfrau gleichsam aus ihren Brüsten einsaugt, in der That zu einem leiblichen Sohne Mariens wird, in demselben Sinne nämlich, wie er durch die Communion zu einem concorporeus und consanguineus Christi wird. Und wirklich, wenn Maria unser Aller geistige Mutter werden soll, so hat dies entweder nur einen sehr uneigentlichen, tropischen Sinn, oder er bedeutet eine sakramentale, d. h. zuletzt eucharistische Mutterschaft. Diese ist freilich keine rohfleischliche, grobmaterielle, sarkische, sondern sie ist eine pneumatische, aber doch keine bloß figürliche, sondern eine real-mystische; wie ja auch der Empfang des Herrn in der Eucharistie kein rohphysischer, sondern pneumatischer Genuß seines wahren Leibes und Blutes, und wie die ganze Heilsordnung der Kirche in den h. Sakramenten eine mystische ist. So wäre denn die h. Milch U. L. F. die hehre Reliquie, auf die ich oben deutete, welche Maria nach ihrem Hinscheiden, so wie der Heiland sein allerheiligstes Fleisch und Blut, in der Eucharistie der Kirche als h. Vermächtniß überlassen hat. Und so möchte es denn wohl mehr als bloßes, leeres Bild sein, wenn es in einem uralten Liede heißt, daß Maria mit einem Tropfen ihrer Milch die Qualen des Fegfeuers lindern und auslöschen wolle, eben so wenig wie es eine bloße Figur ist, wenn wir sagen, daß wir durch Christi für uns vergossenes Blut von den Sünden gereinigt werden. Denn so wie das Blut der konkrete Ausdruck für den gewaltsamen Tod unseres Herrn, in dem die Aussöhnung der Welt mit Gott schließlich vollbracht worden ist, so ist die Milch der konkrete Ausdruck der gesammten Mutterthätigkeit Mariens, welche ganz anders als die gemeine Mutterschaft eine Reihe von geistigen Verdienstakten enthält, in denen ihr Beitrag zur Restitution der Gesammtmenschheit geleistet ward. Also: Das Blut des Herrn, und die Milch seiner jungfräulichen Mutter*), beide in der Eucharistie anwesend. Es ist be-

*) Diese Darstellung, in welcher der jungfräulichen Muttermilch gedacht werden mußte, hat uns einige Ueberwindung gekostet. Unsere Zeit ist so heikel, so prüde in solchen Dingen. Anders dachte darin das Mittelalter, wie seine h. Gesänge beweisen; anders verfährt darin selbst die Kirche, wie ihre Liturgie und ihr Offizium darthut. Der gewiß gutgesinnte Daniels nennt das an einer Stelle seiner Hymnologie ein «unanständiges Tändeln.» Allein ob denn wohl diese Prüderie unserer Tage gegenüber der kerngesunden Derbheit unserer Vorfahren ein günstiges Zeichen ihres sittlichen Zustandes sein möchte? Wir zweifeln sehr.

kannt, daß sehr viele höchst anmuthige Sagen an die jungfräuliche Muttermilch der Hochbegnadigten sich anknüpfen; sie erlangen erst durch diese Auffassung ihre volle Bedeutung; und brauchen wir nicht beizufügen, wie die Verehrung des hochheiligen Sakramentes durch diese Vorstellung an Innigkeit gewinnen müsse. — Uebrigens, wem diese ganze Darstellung überschwenglich, ja abenteuerlich, vorkommt, der mag sich unseretwegen davon lossagen; wir haben keinen Grund, auf sie zu bestehen: nur eine wahre, obgleich bloß dynamische Anwesenheit Mariens in der Eucharistie muß in unserer Theorie angenommen werden. In diesem Falle sinkt die vorstehende Ausführung selbstverstanden auf das Maaß einer bloß symbolischen Bedeutung herab. Aber auch dann noch muß einleuchten, daß wir Maria speciali titulo in der Eucharistie verehren dürfen, denn der Wirksamkeit nach ist sie unter den h. Gestalten jedenfalls besonders zugegen mit der ganzen Fülle ihres anziehenden Wesens: wir hoffen hiermit einen bedeutsamen Wink für zartsinnige Verehrer Mariens so wie des h. Sakramentes ausgesprochen zu haben. Uebrigens versteht sich, daß, was die Anwesenheit und darauf sich gründende Verehrung Mariens betrifft, der Unterschied der beiden Geschlechter noch gar nicht in Betracht kommt. Beides gilt für Alle. Anders ist es bei der zweiten Beziehung, in welcher die Eucharistie nun zu betrachten ist.

Wir kommen zum eucharistischen Genusse, zur Communion, als dem ersten und vorzüglichsten aller Sakramente, nach der Gnadenfülle, die sie enthält und mittheilt. Ist Maria, wenngleich nur virtuell, doch wahrhaft im h. Sakramente zugegen, so versteht sich von selbst, auch wirksam; und zwar wird, so wie in der Eucharistie die Fülle und der Inbegriff aller Gnaden Christi gespendet wird, während in den übrigen Sakramenten gleichsam nur Bruchtheile erscheinen*), eben so durch den eucharistischen Genuß, also in der h. Communion, jener besondere Segen, welcher die Frucht ihrer miterlösenden Thätigkeit ist, in seiner Fülle und Totalität vermittelt, indeß die übrigen Sakramente, je nach der eigentlichen Natur derselben, nur Fragmente des marianischen Segens enthalten. Aber wem fällt diese so zu nennende marianische Gnade zu? Wie für sich selbst spricht, denen für die sie bestimmt und qualifizirt ist, d. h. den Mitgliedern ihres Geschlechtes. Hier also tritt zum ersten Male wieder in der Heiligung und Heilsordnung

*) Vgl. «kathol. Magaz.» l. c. S. 348 ff.

der Unterschied der Geschlechter uns entgegen. Es ist nur eine strikte Folgerung aus den Prämissen: das Weib empfängt (ceteris paribus brauchen wir doch nicht immer zu wiederholen) in der Communion mehr, als der Mann: außer der gemeinsamen Gnade Christi eine Zulage marianischer Gnade, die freilich auch Gnade Christi ist, aber speciell durch Maria vermittelt wird. Nach der Objektivität des Sakramentes läßt sich die Wahrheit dieses Satzes gar nicht beanstanden; ex opere operato enthält die Communion, außer der für Alle gleichen Gnade, für das Weib noch einen besondern Zusatz von Wirksamkeit, welcher nicht dem Manne zu gute kommt; auf das opus operantis erstreckt sich freilich dieser Vorzug des Weibes bei der Communion nicht; weil die marianische Präsenz gleich gilt für Alle, auf diese aber die subjektive Andacht und Verehrung des Empfangenden sich gründet. Es wird auch über diesen Vorzug des Weibes beim Hauptgnadenmittel der Kirche — ein solcher ist er, objektiv genommen, allerdings — derjenige nicht staunen, der da begriffen hat, daß das andere Geschlecht, durch den Sündenfall tiefer beschädigt als wir, der Erlösung auch Größeres zu danken habe als wir: wenn dort noch füglich von einem Mehr oder Minder gesprochen werden darf, wo wir Alle im Grunde Alles der Erlösung verdanken. Jedennoch dieses Mehr muß irgend wo zu finden sein; außer der Kirche aber gewiß nicht. Also es findet sich in der Kirche, und daher fundamentaliter in der h. Eucharistie. Sollte es noch nöthig sein, so wollen wir zur Verhütung von Mißverständniß bemerken, daß hier ein subjektiver Vorzug des Weibes oder eine Höherstellung desselben in der Gnadenordnung durchaus nicht insinuirt werden will. Jene Gnade Mariens ist ihrer specifischen Natur nach eine solche, deren der Mann weder fähig noch bedürftig ist. Es verhält sich damit genau so, wie mit der Gnade des Ehesakramentes. Niemand wird den Verheiratheten ceteris paribus für höher begnadigt halten, als den Unverheiratheten, obwohl letzterer der specifischen Gnade der Ehe entbehrt; selbstverstanden darum nicht, weil der Nichtverehelichte dieser Gnade nicht bedürftig und nicht fähig ist. Worin aber dieser Zusatz marianischer Gnade für das Weib in der Communion genauer bestehe, läßt sich nicht gut ausdrücken. Deutlicher zeigt sich diese marianische Gnade in ihrer specifischen Eigenthümlichkeit bei den übrigen Sakramenten, weil diese eine engere und daher determinirtere Sphäre ihrer Wirksamkeit haben. Am einfachsten wird man sich also ausdrücken: so wie in der Communion die innigste Vereinigung mit

dem Herrn vollzogen, und daher alle Gnade verliehen wird, die den Menſchen befähigt, den Typus Chriſti in ſich nachzubilden und chriſtförmlich allmählig zu werden; ſo wird in der Communion des Weibes darüber hinaus noch eine beſondere innige Vereinigung mit Maria erzielt, und all jene Gnade geſpendet, die das Weib in den Stand ſetzt, alle beſondere Tugenden ihres Geſchlechts, wie ſie in Maria prototypiſch vorliegen, zu üben und mehr und mehr Maria ähnlich zu werden. Andere Beziehungen der marianiſchen Gnade in der Euchariſtie ſind damit natürlich nicht ausgeſchloſſen. — Wir kommen ſchließlich zum euchariſtiſchen Opfer, und können wir jetzt mit zwei Worten Mariens Verhältniß zu demſelben ſignaliſiren. Wird im h. Meßopfer das ganze Erlöſungswerk myſtiſch reproducirt, ſo natürlich mit Einſchluß des marianiſchen Antheils am Werke; und wird insbeſondere im h. Meßopfer der Tod des Herrn, der da ein Opfer war, dargebracht dem beleidigten Vater für die Sühne der Welt, in beſtändiger Vergegenwärtigung dargeſtellt, ſo wiederum vom Antheile Mariens insbeſondere ihr Mitleiden (das ein geiſtiges Sterben), ebenfalls ein Opfer, dargebracht ihrem göttlichen Sohne, und in Verbindung mit ſeinem Opfer dem himmliſchen Vater, zur Ausgleichung für daß Uebermaaß der Sünde ihres Geſchlechts. Und ſo wie wir gemeiniglich ſagen, daß auf unſern Altären Chriſtus ſeinem himmliſchen Vater ſich ſelbſt darbringt, und ihm für und für ſein Blut, das aus den Wundmahlen am Kreuze gefloſſen, zur Verſöhnung vorhält, ſo dürfen wir jetzt ohne Scheu beifügen, daß auf unſern Altären Maria ihre Mutterſchaft dem Sohne (und durch ihn dem himmliſchen Vater) darbringt, und die in derſelben begründeten Schmerzen und Leiden unter dem Kreuze, ihm vorhält zur Beſänftigung und Begütigung des Sohnes und durch ihn des Vaters. Oder, um mit den unvergleichlich ſchönen Worten des h. Bernard die Sache auszuſprechen: Christus (sc. in Altari) Patri ostendit latus et vulnera, mater Christo pectus et ubera; non est repulsa, ubi hæc sunt charitatis documenta. So viel über Mariens Verhältniß zur Euchariſtie; wir kommen zu den übrigen Sakramenten.

b. Auf Grundlage der Euchariſtie verſteht es ſich ſchon vor der Hand, daß in allen andern Sakramenten, welche doch ihre Kraft und Bedeutung ſämmtlich aus der Euchariſtie ſchöpfen, eine beſondere marianiſche (nach der Wirkurſache) oder weibliche (nach der Beſtimmung) Gnade enthalten ſein müſſe. Es kommt nur darauf

an, dieſe nach ihrer Eigenthümlichkeit in den einzelnen nachzuweiſen, was mit wenigen kurzen Zügen geſchehen kann.

Die Taufe, um vom erſten Sakramente auszugehen, kann nach ihrer Bedeutung unter verſchiedene Geſichtspunkte gefaßt werden; jedenfalls iſt der Hauptgeſichtspunkt: Nachlaß der Erbſünde. Nun iſt zwar in der Erbſünde als Schuld nach dem Geſchlechtsunterſchiede nicht weiter zu diſtinguiren; wohl aber bezüglich ihrer Folgen und Strafen. S. §§. 11 u. 12. Dieſe Folgen werden nun zwar in der Taufe nicht aufgehoben; allein in der ſakramentalen Gnade der Taufe wird doch die Anwartſchaft und Zuſicherung aller wirklichen Gnaden verliehen, deren der Menſch bedarf, jene Folgen der Erbſünde theils allmählig in ſich auszutilgen, theils geduldig und verdienſtlich zu tragen. Sohin wird in der Taufgnade dem Weibe auch jenes beſondere auxilium gratiæ verbürgt, die beſondern Sündenfolgen ihres Geſchlechtes theils abzutragen, theils verdienſtlich auszubeuten: ſieh da die marianiſche oder ſpecifiſch weibliche Gnadenwirkung des erſten Sakramentes!

Will man die Taufe unter einen andern Geſichtspunkt ſtellen, z. B. als Symbol des Eintrittes in die Kirche, als janua Ecclesiæ, auch dann keine Schwierigkeit. So gefaßt, verleiht die Taufe Allen das Recht auf die Segnungen der Kirche, den Empfang der übrigen Sakramente; ſohin dem Weibe auch das Recht auf jenen beſondern Segen, der in der Kirche durch Marias Verdienſt für es niedergelegt iſt. Anderes mag der Leſer ſich ſelbſt ausführen. —

An das erſte ſchließen wir ſofort das letzte Sakrament an: die Ehe. Von vorn herein wird Jeder erwarten, daß bei dieſem Sakramente der Segen Marias am handgreiflichſten hervortreten müſſe. So iſt es in der That. Die beiden großen Prärogativen der ſakramentalen d. h. chriſtlichen Ehe ſind die Monogamie und die Unauflösbarkeit. Es gehört wenig Nachdenken dazu, um einzuſehen, daß dieſe beiden Vorzüge der ſakramentalen Ehe in vorzüglichem Grade, ja eigentlich und direkt nur, dem andern Geſchlechte zu Gute kommen. Dies geht ſo weit, daß vor und außer dem Chriſtenthum, wo allein noch von einer Geſetzmäßigkeit der Polygamie und Eheſcheidung Rede ſein kann, beide durchaus nur als, wenn auch nur vermeintliche, Vorrechte des Mannes gegen das Weib angeſehen wurden. Polygamie iſt Vielweiberei, und Polyandrie ſo widernatürlich, daß ſie kaum hiſtoriſch nachgewieſen

werden kann. Ehescheidung war gesetzlich nur das Recht des Mannes, das Weib zu verstoßen; daß das Weib den Mann entlasse (eigentlich ihm entlaufe) galt auch außer dem Christenthume für ein Zeichen furchtbarer Entartung. Die sittliche und sociale Unterdrückung und Entartung des Weibes außer dem Christenthume hängt, wie der Kundige weiß, aufs tiefste mit der durch Polygamie und Ehescheidung ausgesprochenen Minderstellung des andern Geschlechtes zusammen; und indem das Christenthum jene beiden Auswüchse vom Institute der Ehe abschnitt, hat es das Weib in allen wesentlichen Beziehungen und Rechten des ehelichen Verhältnisses dem Manne ebenbürtig zur Seite gestellt, und dadurch die Emanzipation des Weibes in jenem Sinne, in welchem davon unter Christen einzig die Rede sein kann, bereits vollzogen; also direkt dem Weibe die allergrößte Wohlthat erzeigt, und freilich, da mittelbar dieselbe durch das Weib wieder dem Manne und der Menschheit überhaupt zu gute kommt, damit indirekt zugleich für die Gesellschaft überhaupt, das tiefste Bollwerk und Fundament jeglicher wahren Gesittung und Cultur gelegt. Die Monogamie und Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe, denn nur diese hat jene Prärogativen, bezeugen sich hier im Allgemeinen schon als Segnungen Marias. Indeß wir können auch eine specielle gratia matrimonialis fürs Weib ohne Mühe aufweisen. Denn, daß trotz aller Begünstigungen des schwächern Geschlechtes im Christenthum, das Joch der Ehe dennoch schwerer auf dem Weibe lastet, als auf dem Manne, ist eben so anerkannt, als durch den einfachen Hinweis auf den Schmerzensantheil des Weibes bei dem durch den Gebrauch der Ehe erfolgenden Generationsproceß einleuchtend. Wird aber in dem Sakramente der Ehe alle jene Gnade verliehen oder doch garantirt, um die Beschwerden des Ehestandes gottgefällig zu ertragen, so doch gewiß dem Weibe auch die Gnade, jene Mühen und Leiden, welche sie als ihren besondern Theil zu tragen hat, insbesondere verdienstlich zu verwerthen. Diese ist aber die gesuchte specifische Gnade, welche aus der marianischen Thätigkeit, als ihrer Verdienstursache, fürs Weib entspringt.

Was die Firmung anbetrifft, so muß sie uns als Complement der Taufe gelten; und ihre Gnade als Vermehrung und Vollendung der Taufgnade, für das Bekenntniß Christi nach außen, und für den Kampf gegen die Versuchungen von außen, beim Eintritt aus der Unschuld der Kindheit in das reife Lebensalter. Somit ist das specifisch Marianische oder Weibliche hier nach denselben

Grundsätzen zu beurtheilen, wie bei der Taufe; und ein besonderer Nachweis überflüssig. Wollen wir aber doch irgend einen bestimmten Zug, so ist sicher das, was die herangereifte Jungfrau, die natürlich schwächer ist als der Jüngling, den Reizen der Verführung gegenüber stärkt und aufrecht hält, so daß sie durchgängig gegen den Jüngling nicht zurücksteht, ein specificum marianischer Firmungsgnade, deren charakteristische Eigenthümlichkeit überhaupt das robur spiritus ist.

Am meisten tritt das Marianische zurück bei den noch übrigen zwei Sakramenten, dem Bußsakramente und der h. Oelung. Allein dies verstößt nicht gegen unsere Theorie; ist vielmehr nach der Natur dieser Sakramente ganz in der Ordnung. Beide, die Buße, wie die h. Oelung, sind Sakramente des Sündenerlasses; erstere wesentlich und einzig, letztere doch zugleich auch. Als Sündenerlaß-Sakramente haben beide keine eigenthümliche gratia sacramentalis, oder richtiger ist eben dies ihre eigenthümliche Gnaden-Wirksamkeit, daß sie die Sünden erlassen, d. h. die Hindernisse wegräumen, welche sich der Wirksamkeit der übrigen Sakramente, deren besondere Gnaden per characterum im Empfangenden, wenngleich vielleicht latent, vorhanden sind, entgegen stellen. So ist denn ihre eigenthümliche Gnade devolvirt auf jene vorausgesetzten Gnadenwirkungen der andern Sakramente, und daher der besondere Antheil Mariens ebenfalls auf diese übertragen. — Die h. Oelung ist aber außerdem noch das Sakrament des Todes, d. h. gibt die nöthige und zuträgliche Gnade für den Austritt aus diesem Leben und zur siegreichen Bestehung des Todeskampfes. Wir haben aber wiederholt gesehen, daß im Tode, und daher auch in den Umständen des Todes, der Unterschied des Geschlechtes außer Rechnung bleibt, daher in dieser Beziehung von einer besondern marianischen Gnade nicht wohl die Rede sein kann.

So haben wir, mit Ausnahme eines einzigen, das specifisch Marianische bei allen h. Sakramenten, sofern es ihre Natur und Bedeutung mit sich bringt, nachgewiesen. Wir mußten uns mit einigen dürftigen Skizzen begnügen, weil der Raum eine größere Ausführung nicht gestattet. Allein auch dies Wenige hat hoffentlich den besondern marianischen Segen, wie er in der Kirche für Marias Geschlecht wirksam durch ihre Heilsmittel niedergelegt ist, erkennbar genug hervortreten lassen. Es erübrigt ein Sakrament, die Priesterweihe, an dessen Vollmacht und Gnade Marias Geschlecht nicht

nur keinen beſondern, ſondern nach dem bekannten Dogma der Kirche, welches das Weib vom Prieſterthume ausſchließt, gar keinen Antheil hat. Bleibt denn bei dieſem Sakramente unſere Theorie gegen ihre Anforderungen zurück? Oder läßt ſich dennoch auch beim Sakramente der Weihe das Marianiſche entdecken? Und wenn, wie und wo iſt daſſelbe zu ſuchen? Wir wollen ſehen. Die Beantwortung dieſer Fragen fällt dem folg. Hptſt. zu.

Drittes Hauptſtück.

Mariens Verhältniß zum kirchlichen Prieſterthum.

§. 33.

a. Mit der Einheit der Kirche und der einheitlichen Reihe der h. Sakramente iſt die Einheit des kirchlichen Prieſterthums von ſelbſt gegeben, oder richtiger ausgedrückt: da das Prieſterthum (im weitern Sinne, als sacerdotium überhaupt) mit ſeiner apoſtoliſchen Succeſſion am Ende doch die eigentliche Stütze und das Bollwerk für den Beſtand der Kirche, und der menſchliche Träger der ſakramentalen Gnade iſt, ſo bildet die Einheit des Prieſterthums eben die Vorausſetzung jener andern doppelten Einheit. Es gibt kein zwiefaches Prieſterthum, ein gemeinſames für Alle ohne Unterſchied des Geſchlechtes, und daneben ein zweites, ſpecifiſch weibliches Prieſterthum *).

*) Was als ein ſolches vielleicht erſcheinen könnte: — die Diaconiſſen-Anſtalt der alten Kirche — iſt es in der That nicht. Die Diaconiſſen hatten keine prieſterliche Qualität; ihr Inſtitut iſt Stiftung der Apoſtel. Von ihnen und den zu ihrer Stellung erforderlichen Eigenſchaften iſt mehrmals in den Paſtoralbriefen die Rede, vgl. 1. Tim. 3, 11 ff.; 5, 10 ff. Ihr Name iſt nicht bibliſch, ſie heißen dort vielmehr χῆραι, viduæ. Ihre Verrichtungen beſtanden außer Kranken- und Armenpflege hauptſächlich im Privatunterricht weiblicher Katechumenen und gewiſſer Hülfeleiſtung bei deren Taufe, und können ſie höchſtens als Organe des Prieſters für den weiblichen Theil der Gemeinde gelten. Ihre Beſtallung geſchah allerdings faſt in gleicher Weiſe wie die zum Diaconate. Allein obgleich ſie dem Namen nach die χειροτονια hatten, ſo war doch damit, nach beſtimmter Erklärung der Väter, keine ſakramentale Prieſterweihe intendirt, vgl. Ephiph. hær. 89: «obwohl es in der Kirche eine Ordnung der Diaconiſſen gibt, ſo iſt ſie nicht

Das ist unumstößliche Thatsache. Von vorn herein könnte es allerdings den Anschein gewinnen, als ob nach unserer Theorie in der Kirche neben dem allgemeinen, ein eigens für das Weib berechnetes untergeordnetes, secundäres Priesterthum zur besondern Vermittlung der marianischen Gnade bestehen sollte; ja es könnte aus der unanzweifelbaren Einheit des bestehenden Priesterthums ein höchst scheinbarer Einwand gegen die Wahrheit unserer ganzen marianischen Theorie erhoben werden. Man könnte argumentiren: wenn beim Sündenfall und der Erlösung die Zweitheilung nach den Geschlechtern eingehalten, und auf diese, um Mariens Weltstellung zu begreifen, so großes Gewicht gelegt werden soll, so muß diese Dichotomie doch auch endlich im dritten Stadio, bei der Heiligung, zum Vorschein kommen, und muß sohin auch ein zwiefaches Priesterthum dargethan werden. Das Nichtbestehen eines solchen spricht gegen die ganze Anlage. — Indeß obwohl wir nicht leugnen, daß denkbarer Weise nach unserer Theorie ein zwiefaches Priesterthum bestehen könnte, so erkennen wir doch in der Einheit desselben durchaus keinen zwingenden Gegengrund gegen unsere Anschauung Mariens. Denn von einer förmlichen Nothwendigkeit eines zweiten, weiblichen Priesterthums

---

zur Verwaltung des Priesterthums oder auch nur zu irgend einer derartigen Verrichtung gegründet.» Man wählte zu solchen meist erprobte betagte Personen, Wittwen und Jungfrauen, welche dann zugleich Pfründnerinnen der Kirche zu sein pflegten. Das Institut erlosch plus minus mit dem 8. Jahrh., theils wegen vorgekommener Mißbräuche, mehr aber noch, weil die veränderten Zeitumstände (allgemeine Einführung der Kindertaufe u. dgl.) die Anstalt entbehrlich machten. — Noch weniger ist an unsere s. g. geistlichen Personen des andern Geschlechts, welchen Namens immer, zu denken. Sie haben durchaus keinen eigentlich priesterlichen Charakter. Daher auch die Vorsteherinnen solcher Frauenklöster und Genossenschaften durchaus keine hierarchische, d. i. jurisdiktionelle Gewalt über ihre Untergebenen haben. Ihre Gewalt ist einfach nur eine ökonomische und gesellige Ueberwachung, und bedarf, um auch nur einen religiösen Anstrich zu bekommen, selbst wieder priesterlicher, also männlicher Oberaufsicht. Daher sind die religiösen Frauenorden nur Laien-Verbrüderungen (Verschwesterungen), welche durch die feierlichen Gelübde die kirchliche Garantie bekommen. Ist je ein Mehr vorgekommen oder prätendirt worden, so war und ist es ein Exceß und Abusus. Doch man konnivirt schon gern der Schwäche des auf das Aeußere, Namen und Rang, gerichteten Frauenvolkes. Und selbst die Kirche hat ihr Rechnung getragen, indem sie Personen dieses Standes durch den kirchlichen Ehrennamen sexus devotus auszeichnet; und eine gewisse äußere Nebenordnung derselben mit dem Klerus duldet.

kann auch bei dieser Auffassung nun einmal gar nicht die Rede sein. Gott, und näher der h. Geist, spendet alle und jede Gnade durchaus frei und unabhängig, er spendet sie bei der gefallenen und wiedererlöseten Menschheit allerdings mit Rücksicht auf das erlösende Verdienst Christi, und, fügen wir bei, casu quo unter Rücksicht auf das miterlösende Verdienst Mariens. Allein was die äußere und menschliche Vermittlung dieser Gnaden betrifft, so hat Gott durch Stiftung der Kirche und Einsetzung der Sakramente als Gnadenmittel, keineswegs um uns so auszudrücken, sich die Hände binden wollen noch können; er ist und bleibt durchaus unabhängig auch betreffs der Weise und des Mittels der Gnadenverleihung. So wenig Gott die Ertheilung der von Christo verdienten Gnaden an das äußere Zeichen des Sakraments knüpfen mußte, und so wenig er, indem er es für die Regel gethan hat, es sich unmöglich gemacht hat, auch außer den Sakramenten die Gnade Christi zu verleihen, eben so wenig kann von einer göttlichen Nothwendigkeit die Rede sein, die besondere Gnade Marias, an besondere Zeichen zu knüpfen, und für deren Verwaltung ein besonderes Priesterthum einzusetzen. Dies geht so weit, daß nach bestimmter Lehre unserer Kirche selbst, auch außerhalb der sichtbaren Kirche, also ohne alle Sakramente, ausnahmsweise die Gnade der Erlösung von Gott verliehen werden kann und verliehen wird. Also eine Nothwendigkeit eines secundären Priesterthums, dessen Nichtbestand sofort unsere Theorie umstürzen würde, kann gar nicht behauptet werden. Die Thatsache der Einheit und Gemeinsamkeit des bestehenden Priesterthums haben wir als göttliche Anordnung einfach hinzunehmen; und könnte höchstens Nachfrage nach Gründen der Angemessenheit und Congruenz für diese göttliche Anordnung eines einheitlichen Priesterthums geduldet werden. Mit Bescheidenheit, da wir Gottes Rathschlüsse nicht ergründen, ist solche Nachfrage zulässig. Und obwohl es nicht strenge zu unserer Aufgabe gehört, so wollen wir unsere Gedanken darüber doch nicht vorenthalten. 1. Die Aus- und Durchführung des gesammten Werkes der Erlösung, so weit sie eine göttliche Thätigkeit ist, fällt nach trinitarischen Prinzipien nothwendig (per appropriationem) dem h. Geiste zu. Dieser aber ist nur Einer. Daher scheint es angemessen, daß er um Christi Werk, und in Verbindung damit Mariens Werk, auszuführen, auch nur einheitliche menschliche Organe seines Wirkens sich wählt. Also. In diesem Argumente liegt wohl etwas Wahres, aber genü-

gend ist es nicht: denn es ist noch nicht abzusehen, warum der h. Geist, um Mariens Werk insbesondere auszuführen, nicht auch Weiber als seine Organe mit seiner Vollmacht und Gnade ausrüsten könne. 2. Mit dem Priesterthume ist unzertrennlich ein geistliches Dominium (außer dem öffentlichen Lehramt, das wir auch zu diesem rechnen), mit der hierarchischen ist eine hierarchische Gewalt verbunden. Nun ist aber das Weib nach der physischen Natur seines Wesens nicht geeignet, ein dominium oder regimen zu bekleiden. Die Herrschaft ist des Mannes, vgl. 1. Cor. 7, 1—11. Nach der Sünde, wie wir früher S. 9 ff. auseinandergesetzt, ist das allerdings richtig, und selbst nach dem kreatürlichen An-sich gar nicht zu beanstanden. Da nun mit der Erlösung die Gleichstellung des Weibes mit dem Manne in dieser Beziehung noch nicht sofort gegeben, sondern erst als Ziel erreicht werden soll, so würde dies Argument vielleicht entscheiden. Allein weil bei dem (gedachten) secundären Priesterthum des Weibes es sich ja nicht um ein geistliches Regiment des Weibes über den Mann, sondern des einen Weibes über das andere, handeln würde, so befriedigt auch diese Darstellung nicht völlig. 3. Der tiefste Grund möchte nach meinem Dafürhalten darin liegen: Beim Bestande jenes (bloß angenommenen) doppelten Priesterthums würde es sich von selbst verstehen, und zwar eben nach den Prinzipien unserer Theorie, daß das zweite im Zusammenhange und in innerer Abhängigkeit vom erstern zu denken wäre. Wenn kein solches Band der Vereinigung zwischen beiden vorhanden wäre, so würde die höhere Einheit und Ganzheit der Kirche, und damit der Heilsanstalt, auseinander fallen. Wie könnte aber ein solches Band zwischen den Trägern des einen und des andern Priesterthums vorstellig gemacht werden? In der Naturordnung ist das Band, welches Heva an Adam knüpft, das Band der natürlichen Ehe; in dem Erlösungswerke ist das Band, das Maria an Christus knüpft, das Band der übernatürlichen Mutterschaft und Sohnschaft. Woher wollten wir das Band zwischen den Priestern und den hypothetischen Priesterinnen nehmen? Ein inneres, reales Band müßte es jedenfalls sein. Die Ehe, der Gedanke daran liegt nahe, könnte es nun einmal nicht sein, weil sie der Naturordnung angehört, weil sie eben das Vehikel der Uebertragung des Verderbens ist, das in der Gnadenordnung geheilt werden soll, und weil endlich überhaupt das eheliche nicht mehr das ideale Verhältniß der Geschlechter zu einander in der erlöseten Menschheit bezeichnet. Vgl. S. 202 f. Daher scheint mir, daß die

Einheit des Priesterthums darum von Gott vorgezogen worden, weil ein solches Band höherer Einheit zwischen den Trägern des einen und des andern Priesterthums nicht wohl zu erreichen war.

Uebrigens aber nehmen auch wir die Thatsache des einheitlichen Sacerdotii einfach hin. Gegen unsere Theorie verstößt sie nicht. — Von diesem einheitlichen Priesterthume ist nun, nach Lehre und Uebung der Kirche, das Weib schlechthin ausgeschlossen. Wir behaupten nun aber: diese Einheit vorausgesetzt, erklärt unsere Theorie das Ausgeschlossensein des Weibes von der priesterlichen Gnade und Vollmacht vollständig, und befriedigend wohl nur sie. Anstatt uns also hier verwirren zu lassen, entnehmen wir aus der Einheit des kirchlichen Priesterthums in Verbindung mit dem Ausschlusse des Weibes von demselben, ein neues und nicht das schwächste Argument für unsere Theorie. Zuerst die dogmatische Lehre, und dann die Verständigung darüber von unserm mariologischen Gesichtspunkte aus.

b. Der Ausschluß des andern Geschlechtes vom christlichen Priesterthume ist zwar kein feierlich erklärtes Dogma; zur feierlichen Sanktion fehlte der Kirche überhaupt, und insbesondere auch auf dem Tridentinum, die Veranlassung; weil ihre diesfällige constante Uebung von den Reformatoren nicht behelligt ward. — Daher finden sich bei einzelnen Theologen wirklich noch wohl Erörterungen darüber, ob denn das fromme Frauenvolk nicht wenigstens zu den niedern Weihen und zum Subdiaconat, zugelassen werden dürfe! — Allein die gänzliche Ausschließung desselben steht nichts desto weniger praktisch und theoretisch fest, und muß als sententia fidei proxima, die keine Meinungsverschiedenheit duldet, angesehen werden. Als Markosier, Montanisten, Collyridianer Frauen zu geistlichen Verrichtungen und zum Lehramte zuließen, haben die Väter heftig gegen solchen abenteuerlichen Unfug geeifert; geschweige daß je so etwas im Schooße der Kirche geduldet wäre. Und wer sich daran erinnert, wie lange es dauerte, bevor man sich über die Gültigkeit einer von Frauen vorgenommenen Nothtaufe (zu deren Spendung an sich nichts Priesterliches gehört) verständigte, ja daß solche noch jetzt, wie es scheint, im Morgenlande für unzulässig gehalten wird, der sieht ein, daß wir hier durchaus reine Sache haben. Die Trageweite dieses Glaubenssatzes ist nun nicht bloß, daß etwa die Kirche, aus Rücksichten der Klugheit und Vernünftigkeit, durch ihre Bestimmungen das andere Geschlecht vom Priesterthum excludirt habe, sondern geradezu: das Weib ist absolut untauglich und unfähig, die Trägerinn priester-

licher Gnade und Vollmacht zu sein. Falls also, aus Versehen oder durch absichtlichen Betrug und Verstellung, die h. Handlung der Ordination an einem Individuum dieses Geschlechtes vorgenommen würde, so wäre sie null und nichtig: und alle von ihr vollzogenen priesterlichen Handlungen wären eitel Schein und Täuschung*). Der Beweis ist sehr leicht. Die Apostel haben, (da es um eine Maßregel handelt, welche wesentlich die Sakramente berührt, also: nach dem Willen und im Auftrage des Herrn) das zweite Geschlecht nicht nur stillschweigend ausgenommen, sondern ausdrücklich ausgeschlossen vom Priesterthum. Die Hauptstellen 1. Cor. 14, 34—35 u. 1. Tim. 2, 12 — an ersterer wird dem Weibe ein unbedingtes Stillschweigen in Betreff des öffentlichen Lehramtes, das ein Bestandtheil der priesterlichen Vollmacht ist, auferlegt; und an zweiter ihr das dominium, und die hierarchische Gewalt ist ein wahres dominium, schlechthin untersagt — lassen durchaus keine Ausflucht übrig. Das Weib ist also jure divino vom Priesterthum ausgeschlossen. Nun aber fragt sich, ob diese Exclusion bloß eine positive, vom Stifter des Christenthums ausgesprochene, Anordnung bezeichnen soll, oder ob eine solche auch jure naturali begründet sei. Mit andern Worten: ob wir uns aus der Natur der Sache, und der Stellung des Weibes in der Menschheit, und ihren physiologischen Bezügen zum ersten Geschlechte, darüber orientiren können. Wir müssen uns hier für das Letztere entscheiden. Zwar lassen sich ohne Mühe genügende Ziemlichkeitsgründe für eine derartige positive Verfügung des Herrn auffinden. Mit Recht sagt man: die Bürde des Priesterthums ist für die schwachen Schultern des Weibes zu schwer; mit Recht verweiset man auf den Leichtsinn, den Wankelmuth, die Gefallsucht und (um nicht lauter Tadelnswerthes zu nennen) die natürliche Schamhaftigkeit des andern Geschlechtes, um seine Untauglichkeit für Bekleidung kirchlicher Aemter zu begründen; unser Gefühl sträubt sich absolut dagegen, in manchen Momenten der Pastoration, z. B. bei Verwaltung des Bußsakramentes, ein Weib uns zu denken. Indeß

*) Wem fällt hier nicht das Mährchen von der Päpstinn Joanna ein! Luden in seiner «Geschichte der Deutschen» bemerkt bei diesem Anlaß: «wenn ein Dogma daran hängt, so muß es aufgegeben werden.» Ein Dogma hängt allerdings daran. Es muß auch etwas aufgegeben werden; nur nicht das Dogma, sondern die alberne Mähre, wie sie denn längst von allen verständigen Leuten aufgegeben ist.

solche Rücksichten werden allein bei tieferm Nachdenken nicht befriedigen. Nicht selten zeigt sich, ob auch nur ausnahmsweise, in Weibern ein Grad von Muth, Stärke und Männlichkeit, um von Frömmigkeit gar nicht zu sprechen, daß ihnen nicht durchaus jede intellektuelle und moralische Tüchtigkeit fürs Priesterthum abgesprochen werden kann; und könnten jene oben angedeuteten Ungehörigkeiten durch kirchliche Satzungen beseitigt werden. Man dürfte wenigstens hieraus noch immer nicht folgern, daß ein Weib unbedingt nicht Trägerinn und Vermittlerinn sakramentaler Gnade, d. h. Priesterinn, sein könne. Sollte nun hier der Wille des Stifters eintreten, so würde derselbe freilich an sich genügen. Da aber bekanntlich nicht nur in den heidnischen Culten Priesterinnen häufig genug vorgekommen sind, sondern auch im A. T. zwar nicht gerade Priesterinnen, aber doch Prophetinnen und öffentliche Lehrerinnen (Debora, Hulda) erwähnt werden, so läge in einer solchen positiven, wenn nicht durch die Natur der Sache geforderten, Ausschließung offenbar eine relative Zurücksetzung des Weibes im Christenthume. Zu einer solchen Auffassung wird sich nicht leicht Jemand verstehen, da ja das Christenthum, wie wir oft genug angedeutet haben, und worüber unter denkenden Menschen nur eine Stimme ist, erst das Weib wieder zu Ehren bringt, und sonst in allen Beziehungen begünstigt. So muß denn wohl jene Beschränkung in der Ordnung der Natur begründet, und das Weib, bloß seines Geschlechtes wegen, fürs Priesterthum untauglich sein. So ist es.

c. Es ist die von uns vertretene Grundanschauung über die Stellung des Weibes, welche sich als leitender Faden durch unsere ganze Abhandlung hindurch gezogen hat, diese: Vom Weibe kann nur das Weib vertreten, vermittelt, repräsentirt werden, während der Mann die ganze Gattung, sein eigen Geschlecht mit Einschluß des weiblichen, darstellt. Das ist das allgemein gültige Grundgesetz des Verhältnisses beider Geschlechter zu einander und zur ganzen Gattung, wie es sich in den Capitalfakten der menschlichen Geschichte wieder und wieder abspiegelt. Wir sind diesem Gesetze gleich Anfangs bei der Geschichte des Sündenfalles begegnet, und haben es unter biblischer Grundlage nach Gen. 3, 16 ff. dort §. 3 S. 11. begründet; unsere ganze Auffassung der Person und Thätigkeit Mariens fußt wesentlich auf diesem Gesetze. Die Anwendung dieses Gesetzes aber erklärt sofort die Ausschließung des Weibes vom Priesterthum. Denn sobald wir uns daran erinnern, daß das sacerdotium nur ein ministerium Christi, und der Priester sohin berufen

ist, Christi Thätigkeit werkzeuglich, aber als menschliche Person, fortzuführen, so folgt alsbald, daß auch in dem Priesterthume der Kirche, eben so wie in der Thätigkeit Christi, eine repräsentative, vermittelnde Vollmacht und Kraft liege, sohin jenes Gesetz hier Anwendung finde. Unter Voraussetzung nun also, daß das Priesterthum der Kirche ein einheitliches, allen Menschen ohne Unterschied des Geschlechtes die Gnaden der Erlösung durch Verwaltung der Sakramente zu vermitteln bestimmtes, sein sollte, mußte das Weib, welches, wenn überhaupt, nur sein Geschlecht vertreten kann, schlechthin von selbem ausgeschlossen sein. Die Folgerung ist eine so strikte, daß wir jedes weitere Wort für überflüssig halten. Uebrigens treffen wir hier wieder mit einer positiven biblischen Begründung zusammen. Ueber die Stellung des Weibes verbreitet sich der h. Paulus vorzüglich 1. Cor. 11, 1—17 vgl. bes. v. 8 u. 9: non enim vir ex muliere est, sed mulier ex viro; etenim non est creatus vir propter mulierem, sed mulier propter virum. Der Apostel will sagen: Nicht uranfänglich bestand bei der Schöpfung der Unterschied der Geschlechter, sondern im männlichen, Adam, war das weibliche eingeschlossen. Denn das Weib ist aus dem Manne hervorgangen, und darum bereits vor der Sünde ihm untergeordnet (d. h. nach dem kreatürlichen An-sich, ihre Gleichstellung dankte sie einem besondern Ursegen cf. supra S. 9 f.). Das Weib ist, wohlverstanden qua Weib, nach seiner geschlechtlichen Beziehung (es gilt nicht vom Weibe, als menschlichem, freipersönlichem Individuum) nicht Selbstzweck, sondern für den Mann da; das ist die Idee Gottes vom Weibe laut der Schöpfungsgeschichte. Das Weib kann daher höchstens nur ihr Geschlecht vertreten (Heva, Maria), während der Mann, als übergeordnet dem Weibe, die Gesammtheit vertritt (Adam, Christus), daher kann auch das Weib, beim Bestande eines gemeinsamen Priesterthums für Alle, nicht Priester sein. Der Apostel hat auch l. c. sichtlich genug auf diese Folgerung hingewiesen. v. 3. Omnis viri caput Christus est, caput autem mulieris vir, caput vero Christi Deus. Christus der Gottmensch vertritt uns beim Vater; der Mann tritt in unmittelbare Beziehung zu Christo; das Weib aber nicht anders als mediante viro u. s. f. Nur versteht sich, damit wir den Apostel nicht mißverstehen, daß solche Nothwendigkeit männlicher Vermittlung, nicht in rein innern individuellen Beziehungen stattfindet — durch Gebet und Empfang der Sakramente kann das Weib eben so unmittelbar mit Christo in Berührung treten, als der Mann — sondern nur in kirchlich offizieller Beziehung gilt. —

So iſt denn das Weib nothwendig vom kirchlichen Prieſterthum ausgeſchloſſen, und ſomit gleicht ſich allerdings jener Vorzug, den wir dem Weibe objektiv bei den übrigen Sakramenten haben zulegen müſſen, durch dieſe Zurückſtellung objektiv eben ſo wieder aus. Wir müſſen uns aber erlauben, den Leſer auf die oberflächliche Weiſe, womit die gewöhnliche Dogmatik über den gewiß bedeutſamen Lehrſatz, der das Weib von der Vollmacht und Gnade des Prieſterthums ausnimmt, und der aus unſerer Anſchauung Mariens und ihres Geſchlechtes, wie von ſelbſt ſich ergab, aufmerkſam zu machen. In der Regel begnügt man ſich mit der bloßen Aſſertion, daß dieſe Ausſchließung ſich wohl von ſelbſt verſtehe, und nicht begründet zu werden brauche. Mit ſolchen Mitteln kann man über Alles hinwegkommen. — Doch wir kehren zu Maria zurück.

d. Mit ihrem Geſchlechte wäre alſo auch Maria vom Prieſterthum ausgeſchloſſen; und ſie ſtände in gar keiner Beziehung zu dieſem Sakramente. Nicht doch. Denn einmal für ihre Perſon nehme ich gar keinen Anſtand, ihr den prieſterlichen Charakter zu vindiziren. Maria iſt Prieſterinn. Denn ſie vertrat ja ihr Geſchlecht, wenngleich in Dependenz von der Geſammtvertretung durch Chriſtum, bei dem Werke der Erlöſung ſelbſt; und das Opfer, welches ſie dargebracht, iſt ihre Compaſſion unter dem Kreuze. Aber Marias Prieſterthum iſt auf ihre Perſon beſchränkt; ſie hat keine Nachfolgerinnen, welche ihr beſonderes Werk ausführen ſollten. Grund deß war die Stiftung eines einheitlichen, und darum nur Männern zu betrauenden, Prieſterthums. Allein hiermit tritt Maria keineswegs außer Beziehung zu dem beſtehenden Prieſterthum. Denn da, wie wir im vorigen §. nachgewieſen zu haben hoffen, die Frucht des Verdienſtes Mariens, an die Euchariſtie und die übrigen Sakramente in einheitlicher Form devolvirt iſt, ſo verſteht ſich nunmehr von ſelbſt, daß die Gnade und Vollmacht, Mariens Segen dem andern Geſchlechte durch die Sakramente zu vermitteln, den Trägern dieſes einheitlichen Prieſterthums gegeben werden mußte. Die Sakramente ſind (als äußere Symbole) die ſachlichen, der Prieſter iſt der perſönliche, Träger aller ſakramentalen Gnade. Die Prieſterweihe gibt Gnade und Vollmacht die Sakramente zu ſpenden, alſo ſelbſtverſtanden auch die beſondere Gnade und Vollmacht, in dieſen Sakramenten dem weiblichen Geſchlechte die beſondere Gnade Mariens zu ſpenden. — Dies iſt der Antheil Mariens am ſechſten Sakramente, und hiermit das Marianiſche bei allen dieſen Inſtituten

nachgewiesen. Die Priesterweihe macht also keine Ausnahme, auch sie enthält specifisch marianische Gnade (und Vollmacht) und der Unterschied ist nur dieser, daß in den übrigen Sakramenten das Weib die marianische Gnade empfängt, in der Priesterweihe aber Männern die marianische Vollmacht gegeben wird, sie ihm sakramentaliter zu spenden. Der Priester also ist es, der den marianischen Antheil in seiner Weihe empfangen hat, aber empfangen zum Besten des Weibes. Freilich auch zu seinem eigenen, wie bald einleuchten wird. Mit einem Worte: die Nebenstellung Mariens affizirt das Priesterthum also, daß der Priester, vicarius und minister Christi, hiermit einschließlich zugleich auch minister Mariæ, Organ Mariens für ihr Geschlecht ist. Somit fällt denn auch Würde und Bedeutung des kirchlichen Priesterthums mariologisch unter eine neue Beleuchtung. Wir wollen einige, uns scheint, sehr interessante Folgerungen aus dieser Auffassung ziehen.

§. 34

1. Wenn der Priester der katholischen Kirche in gedachtem Sinne auch minister Mariæ, auch mit specifisch marianischer Gnade und Vollmacht ausgerüstet ist, so ergibt sich sponte sua, daß derselbe auch in einer besondern Beziehung zur Mutter des Herrn stehen, daß er vorzugsweise auf Maria angewiesen sein, also ethisch genommen, sich auch ihres besondern Schutzes erfreuen, müsse. Ja wohl der Priester ist in Kraft seiner Weihe vorzugsweise Sohn Mariens. Außer dem allgemeinen Bande der Liebe und Anhänglichkeit, welches jeden an die Königinn des Himmels kettet, steht er zu ihr in näherer, engerer, vertrauterer Beziehung. Der Priester tritt mit diesem seinen speciellen Anrechte und dieser seiner besondern Angehörigkeit an Maria, auf Seiten des Weibes, und den Laien seines Geschlechtes gegenüber. Wir verweilen nicht länger bei diesem Vorzuge des Priesters, glauben aber an Herz und Gemüth derjenigen unserer Leser, welche unsere Standes- und Berufsgenossen sind, appelliren zu dürfen: ob es sie nicht mit uns freuen und erheben wird, diesen neuen Ehrenpreis der Priesterwürde an's Licht gestellt zu sehen: Maria speciali nomine anzugehören; aber wir fordern sie auch auf, das was ihnen objektiv in ihrer h. Weihe ist gegeben worden, subjektiv auszuwirken: d. h. in inniger Verehrung der Königinn des Himmels dem gläubigen Volke voranzugehen, und namentlich auch behufs ihrer eigenen Herzenspflege in Beziehungen, die sich sogleich

herausstellen werden, ihre Zuflucht vor Allem zu Maria zu nehmen. Uebrigens, dünkt uns, drückt sich dies besondere Verhältniß des Klerus zu Maria, im katholischen Leben ersichtlich genug aus. Daß gerade aus der Geistlichkeit jene Männer hervor gegangen, welche jederzeit Förderung der Ehre und Verehrung Mariens sich zu einer wahren Herzensangelegenheit machten, mit einem Interesse, das der gewöhnliche Gläubige kaum begreift, mit einem unwillkürlichen Drange und Eifer, über dessen Sinn sie mitunter selbst nicht vollkommen klar sein mochten, das ist hierdurch erklärt. Und wen braucht es noch Wunder zu nehmen, daß die kirchliche Liturgie, welche vom Klerus ausgegangen, und vielfach zunächst für seine Bedürfnisse berechnet ist, so auffallend viele marianische Bestandtheile enthält? Statt aller mag als Anknüpfungspunkt für diese Prärogative des Priesterthums das von der Kirche adoptirte Gebet des h. Augustin dienen: Sancta Maria .... ora pro populo, interveni pro clero, intercede pro devoto (für unsern Zweck allgemein zu deuten) femineo sexu; womit die Abstufung der Beziehung der Glieder der kirchlichen Gesellschaft (Laie, Priester und Weib) zur Gottesmutter angedeutet ist. Die Natur dieses besondern Verhältnisses wird sich im Verlaufe noch bestimmter entfalten.

2. Folge dieses besondern Verhältnisses ist nun auch eine eben so besondere und eigenthümliche Stellung des Priesters der Kirche zum Geschlechte Mariens, dem Weibe. Und diese ist zunächst eine derartige, daß aus derselben die höchste Angemessenheit, ja wir möchten sagen, eine moralische Nothwendigkeit, der priesterlichen Virginität oder des Cölibates sich ohne Mühe nachweisen läßt. — Indem der Priester minister Christi, zugleich aber für das andere Geschlecht auch minister Mariæ ist, indem neben der Gnade Christi auch die eigenthümlich marianische ministericll in seine Hände gelegt, und er beide in Spendung der Sakramente dem Weibe vermitteln soll: so ist hiermit der Unterschied der Geschlechter gleichsam in ihm aufgehoben, er ist in Kraft seines Amtes sacramentaliter übergeschlechtlich, er ist, man erlaube den Ausdruck, als Priester, als Stellvertreter Christi und Mariens zumal, androgyn. Die priesterlichsakramentale oder die Gnadenordnung nun aber, obwohl sie wesentlich vom Geiste ausgeht, zieht doch auch die Materie (die Natur) in ihr Bereich; und andererseits die Ordnung der Ehe, obwohl sie auf natürlichen Boden wurzelt, ragt doch auch vielfach in die geistige Ordnung der Gnade hinein. Wir hoffen, Niemand wird diese Prämisse beanstanden. Es müssen also zwischen der Gna-

denordnung, welcher das sakramentale Priesterthum, und der Naturordnung, welcher die Ehe angehört, nothwendig Berührungspunkte zutreffen. Ist dem also, dann könnte es nur eine widerwärtige Verschiebung der naturgemäßigen Ordnung der Dinge erzeugen, wenn der Priester, welcher sakramental dem Weibe übergeschlechtlich gegenüber tritt, in der niedern Ordnung demselben in der Specialität des männlichen Geschlechtes angehören wollte. Und dies ist die Ehe. Haben wir oben gesehen, daß die Einheit des Priesterthums darum wahrscheinlich von Gott angeordnet ist, weil eine angemessene Verbindung zwischen den Trägern eines zwiefachen nicht wohl zu erzielen war, so zeigt sich hier, daß nun den Trägern des einheitlichen, männlichen Priesterthums jungfräuliche Enthaltsamkeit dem Weibe gegenüber, dessen Antheil am Priesterthum ihm gleichsam cedirt ist, auferlegt werden mußte. In der Weihe ist eine mystische Vermählung mit der Weiblichkeit (Mariens Gnaden- und Vollmachts-Antheil an der Priesterweihe) vollzogen, daher muß der Geweihte auf das Band natürlicher Ehe Verzicht leisten. Mit andern Worten: der Priester ist dem Weibe gegenüber, im geistigen Verstande, Vater und Mutter zugleich; wie könnte er, ob auch in einer andern Ordnung, ihr gegenüber Mann sein? Geistliche Mütter, welche mit ihm geistliche Kinder zeugten, sind durch die Einheit des Priesterthums ausgeschlossen. Oder auch, was freilich im Grunde wieder dasselbe ist, die Ehe und ihr Gebrauch bleibt an sich auf dem Boden der Natur (auch die von christlichen Eltern erzeugten Kinder sind natürliche und sündige Söhne und Töchter Adams); sofern die ehelichen Akte daher nicht speciell geheiligt werden, fallen sie sohin auch unter den besondern Fluch Hevas. Soll nun der Priester, indem er dem Weibe ministeriell in der Gnadenordnung den besondern Segen Marias vermittelt, diese speciellen Beziehungen heiligen, so darf er doch offenbar dem Weibe in der natürlichen Ordnung nicht als Mann gegenüber treten, indem hierdurch jener Fluch Hevas ja vornehmlich ins Leben gerufen wird. Das ist der Sinn des Priestercölibates vom mariologischen Gesichtspunkte. — An den Priestercölibat reihet sich dann überhaupt die Bedeutung der Virginität in der Kirche an. Zwar nicht zu dem realen und besondern, wohl aber zu einem idealen und allgemeinen Priesterthume (so wie Königthume 1. Pet. 2, 5 u. 9) ist jeder Christgläubige in der Kirche berufen ohne Unterschied des Geschlechtes. Soll also der Idee, d. h. der Gesinnung nach, Jeder und Jede des Nächsten Priester sein, so liegt

darin von ſelbſt, daß im Chriſtenthum das Ideal des Geſchlechtsverhältniſſes von dem ehelichen in das jungfräuliche verklärt iſt. Nur in ſofern die Zahl der Vorbeſtimmten noch nicht abgeſchloſſen, kann unter Chriſten die Ehe ſtatthaft ſein. Fürs Jenſeits iſt Agamie vom Herrn (im Gegenſatz zum muhammedaniſchen Paradieſe) deutlich verkündet, Matth. 22, 30; im Dieſſeits muß freilich, ſo lange die Gattung nicht vollzählig iſt, das Werk Adams neben dem Chriſti fortgeſetzt werden, ſo ſehr ſich immer beide durchdringen und beſtimmen mögen In der Naturordnung iſt das Verhältniß der Geſchlechter durch Adam und Heva präformirt, ſohin als das eheliche bezeichnet; in der Gnadenordnung durch Chriſtus und Maria, den Sohn der Jungfrau und die Jungfrau, alſo als das jungfräuliche dargethan. Zwiſchen beiden aber vertheilt ſich die Beſtimmung der Menſchheit. Der Geſinnung nach ſind Alle zu dieſer höhern Auffaſſung des Seruellen berufen, während eben ſo Alle jener niedern ihr Daſein verdanken. Wo aber jener Beruf der Idee ſich nähert, da tritt ſofort das donum Virginitatis ein, das allerdings nur Auserwählten zufällt. Dem Prieſter aber iſt dafür eine beſondere Gnade, eben die mariaſche der Prieſterweihe, beſchieden. — Hierdurch möchte wohl am tiefſten die Nothwendigkeit prieſterlicher Virginität begründet ſein; es verſteht ſich, daß dieſe innere Naturgemäßheit des Cölibates ſich auch nach Außen in mannigſter Beziehung reflektiren werde und müſſe. Indeß iſt es nicht unſere Aufgabe, dies zu verfolgen. Nur auf Eines machen wir aufmerkſam. Man glaubt in der Regel den prieſterlichen Cölibat am tiefſten aufgefaßt zu haben, wenn man ſagt: das innige Verhältniß, in dem der katholiſche Geiſtliche zur Kirche ſteht, das ihn ganz und gar in Anſpruch nimmt, geſtattet ihm nicht, ein beſonderes Verhältniß zu Weib und Kind einzugehen. Der Prieſter iſt der Kirche vermählt, an ihr hat er ſeine Braut; an eine andere zu denken, wäre Treubruch oder doch Lockerung ſeines Verhältniſſes zur Kirche. Ganz richtig. Allein wir glauben, wenn dieſer Gedanke bis zu einer genügenden Klarheit fortgebildet wird, ſo trifft er mit obiger Motivirung des Cölibates im Weſen zuſammen. Denn wie ſich von ſelbſt verſteht, mittels der Kirche, deren Diener und Organ der Prieſter, iſt es deſſelben beſonderes Verhältniß zu Maria und ihrem Geſchlechte, was ſeine Verehelichung ſo höchſt unpaſſend machen würde. Die Kirche, in der auch Mariens Mutterſchaft myſtiſch fortlebt, ſteht wirklich in einem ſolchen Verhältniß zu Chriſto, — ſie iſt nach dem Ap. Chriſti Braut, die er durch

sein Blut sich erkauft hat — daß sehr wohl ihr Name an die Stelle Mariens substituirt werden kann, wenn dies Verhältniß seinen Ausdruck finden soll; und umgekehrt. Die Kirche selbst liebt es, sich unter dem Bilde Mariens Christo gegenüber anzuschauen und darzustellen. Wenn also das nähere Verhältniß des Priesters zur Kirche ihm Virginität zumuthet, so ist damit wohl insbesondere, das nähere Verhältniß zu Maria und zu dem von ihr vertretenen Geschlechte gemeint.

3. Das besondere Verhältniß des Priesters zum christlichen Weibe, sakramentaliter grundgelegt, verbreitet sich, wie für sich selbst spricht, von den Sakramenten aus auf die ganze Pastoration, und zieht alle höhern Lebensverhältnisse in sein Bereich. Das christliche Weib ist speciali titulo auf seinen Seelsorger angewiesen, und umgekehrt hat der Seelsorger größern Einfluß ceteris paribus auf den weiblichen Theil seiner Gemeinde, als den männlichen; weil außer dem allgemeinen, schon so innigen, Bande, das den Seelsorger an die seiner geistlichen Pflege Anvertrauten knüpft, zwischen Weib und Priester noch eine besondere Beziehung, wie nachgewiesen, statt findet. Jenes ist anerkannte Thatsache; wir haben die dogmatische Begründung und Erklärung hier gefunden. — Es kann nicht unsere Sache sein, weiter hierauf einzugehen; auch verkennen wir die verantwortungsreiche und gefahrenschwere Stellung des Priesters, die hiermit angedeutet, nicht. Wenn irgend, so gilts hier für den Seelsorger behutsam zu sein, und wir möchten ihm im höchsten Tone ein caveto zurufen. Deßungeachtet glauben wir doch die Wahrheit aussprechen zu dürfen, daß dieser besondere Rapport des Priesters zum weiblichen Theile seiner Gemeinde, wenn er ihn keusch und rein wahrt, wenn er ihn, wie er soll, durch Mariens Vermittlung und Dazwischenkunft verklärt, auffaßt, wohl geartet ist, ihm mehr als genügenden, reichlichen Ersatz zu leisten für alle das natürlich Edle und Schöne, für die höhern Freuden des Familienlebens, für die vielen sittlichen Bildungsmomente, welche — der christliche Theologe kann sich nicht versucht fühlen, diese zu verkennen — das eheliche Verhältniß bietet, und auf die er Verzicht geleistet hat. Und andererseits wird es dem Kenner der Geschichte und dem aufmerksamen Beobachter des Lebens bei einigem Nachdenken nicht entgehen können, daß es gerade dieses besondere Verhältniß des Weibes zum Priester und umgekehrt ist, wodurch das Christenthum und die christliche Sitte in das Innere des Familienlebens, an die Tafelrunde des Hauses, in

die Kinderstube und bis in die zartesten Wechselbeziehungen des Gatten und der Gattinn, heiligend eindringen kann, so die ganze menschliche Gesellschaft an ihrer eigentlichen Wurzel durchsäuernd, reinigend und weihend *).

4. Aus dem besondern Verhältnisse des Priesters zum Weibe entstehen für den Seelsorger nicht bloß eigenthümliche Pflichten, sondern erwachsen auch, wie wir schon andeuteten, für ihn besondere Heilsgefahren, innere und äußere Versuchungen für die Reinheit des Herzens und die Unschuld des priesterlichen Wandels. Der Leser wird uns den Beweis erlassen. Es ist gewiß, je inniger und tiefer eingreifend die Seelenführung des Weibes, desto feiner und daher gefährlicher sind die Versuchungen, zu denen sie Anlaß bietet. Wenn je, so ist es hier schwierig die Schranke zwischen Gnade und Natur zu unterscheiden, und kann die Natur die Erscheinungen und Aeußerungen der Gnade in höchst täuschender Phantasmagorie nachbilden. Wehe dem Seelsorger, welcher sich hier durch den Trieb, der aus Fleisch und Blut stammt, und kleidete er sich auch in einen Engel des Lichtes, berücken und verblenden läßt. Ach leider, die traurige Erfahrung zeigt, daß einzelne geweihte Söhne der Kirche, auch solche, die anfangs ein Besseres in Aussicht stellten, gerade diesen Versuchungen unterlagen, und, indem das, was im Geiste anfing, fleischlich endete, schmählich zu Grunde gegangen sind. Die Kirche weint über sie blutige Thränen. — Es war ihre Schuld. Denn wo in der Gnadenordnung ein Bedürfniß, da ist auch dessen Befrie-

*) Die Lüge und der Irrthum ziehen all ihre Kraft aus dem Scheine von Wahrheit, womit sie sich zu umkleiden oder zu vermischen wissen. Die nackte Unwahrheit könnte nur empören. — Die von uns angedeutete Stellung des Weibes zum Priester ist es, welche vor einigen Jahren der Jesuitenfeind Quinet, Prof. an der Universität zu Paris, in seiner berüchtigten Schrift: «Das Weib, der Priester und die Familie» ins Gemeine verzerrt und zum Haß gegen den Klerus ausgebeutet hat. Da gilt denn der Priester als der Störenfried des Familienlebens, der durch seinen Einfluß auf das Weib (vor Allem mittels der Beichte) in alle Geheimnisse desselben sich eindrängt; ja er figurirt als der Galan, welcher im Namen Gottes, dem das Herz des Menschen allein gebühre, dem Gatten die Liebe der Gattinn zu eignen Gunsten wegstiehlt! Wahrhaft teuflisch. Werden so die heiligsten Beziehungen ins Fleischliche und Schmutzige umgesetzt, da ist der Frivolität ein weites Feld geboten. Die Dublin Review nannte seinerzeit das Pamphlet ein «funestes» Buch. Wirklich es ist funest, wenn das Göttliche diabolisch karrikirt wird.

digung; in der Kirche ist nirgendwo Pflicht ohne entsprechendes Recht; keine aus Pflichterfüllung entspringende Versuchung und Gefahr, welche nicht ihr Antidoton zur Seite hätte. Walten also hier specielle Gefahren ob, so auch specielle Gnaden. Und das besondere auxilium gratiæ, kraft dessen der Priester, wenn er treu mitwirkt, ungestraft durch alle diese Reizungen und Versuchungen hindurchgehen wird, das ist eben der specifisch-marianische Gnadenantheil beim Sakrament der Weihe (genauer in der h. m. Gnade, welche es verleiht, wird dies auxilium gratiæ, als aktuelle Gnade, zugesichert). Also die gratia sacramentalis der Ordination, in so fern sie diesen, aus dem durch das Amt gebotenen Verhältnisse des Priesters zum Weihe entspringenden, Heilsgefahren gegenübertritt, ist die specifisch marianische Gnade beim Sakrament der Priesterweihe, so wie die marianische Vollmacht bei demselben es ist, den besondern Segen Mariens, in der Spendung der übrigen Sakramente, dem Weihe zu vermitteln. In welcher Beziehung ist also, subjektiv und moralisch genommen, der Priester vorzugsweise auf Maria und ihre Verehrung hingewiesen? Die Antwort ist da: in Beziehung auf seine priesterliche Virginität.—Möchten meine Berufsgenossen, welche dies lesen, den Wink sich zu Nutzen machen. Versuchungen dieser Art werden und können nicht ausbleiben. Laßt uns bei solchen Anfechtungen hinblicken auf die Königinn des Himmels, das Muster aller Unschuld, laßt uns der gütigen Mutter unsere Noth und Bedrängniß klagen, und von ihrer mächtigen Fürsprache erbitten und erwarten, daß es uns vergönnt sein möge, ein wahrhaft priesterliches Leben, das da sein soll das Leben eines Engels im Fleische, zu führen. Die Gnade Christi, durch sie vermittelt, ist in unserer h. Weihe durch Handauflegung des Bischofes grundgelegt, die Gnade „in der wir es ertragen können (1. Cor. 10. 13);“ an ihrer Verwirklichung zur Zeit des Bedarfs kanns nicht fehlen. Thun wir treu das Unserige, und wir werden die Krone erringen. — Das ist im Wesentlichen Marias Verhältniß zum kirchlichen Priesterthume.

Viertes Hauptſtück.

Sinn und Bedeutung des hyperduliſchen Cultes.

§. 35.

Vom Sakramente gehen wir endlich zum Culte über. — Die katholiſche Lehre kennt einen doppelten religiöſen Cultus: die Anbetung, welche Gott gebührt, und die einfache Verehrung, welche den Geſchöpfen zugewendet wird: Cultus latriae und cultus duliae*). Die Verehrung Mariens, der Mutter des Herrn, erhält in der Kirche die eigene Bezeichnung: cultus hyperduliae, oder hyperdulicus; und iſt dieſe Bezeichnung ſo ausſchließlich, daß Verehrung Mariens und hyperduliſcher Cult völlig gleichbedeutend ſind. Wie iſt dieſe Bezeichnung zu verſtehen, und wie iſt die Verehrung Mariens aufzufaſſen?

Die Verehrung Mariens in der Kirche iſt kein latriſcher Cult. Maria iſt, wenn auch bei weitem das vorzüglichſte (von der Menſchheit Jeſu abgeſehen) aller Geſchöpfe, kreatürlich; und daher kann der Allerſeligſten die Anbetung oder der latriſche Cult nicht zukommen. So unermeßlich hoch daher die Verehrung Mariens in der Kirche auch geſtellt war und iſt, niemals ſind ihr göttliche Verehrung und göttliche Attribute zuerkannt worden. Draußen zwar erzürnt man ſich ſehr über die in der katholiſchen Kirche beſtehende Verehrung der Mutter Gottes; man wirft der Kirche Mariolatrie vor, wenn auch nicht in der Theorie, ſo doch in der Praxis. Es geſchieht nur,

*) *Λατρεία*, von *λατρεύειν*, heißt «der Dienſt,» namentlich der öffentliche, offizielle, insbeſondere aber, auch ſchon im klaſſiſchen Heidenthum, der religiöſe oder Gottesdienſt; *δουλεία* bezeichnet freilich gleichfalls den Dienſt; ſo weit bedeuten etymologiſch beide Ausdrücke daſſelbe. Aber in dieſer Gegenüberſtellung ſoll das Dienſtverhältniß auf verſchiedene termini bezogen werden. Beim latriſchen Culte denkt man an das Dienſtverhältniß, alſo die Abhängigkeit, des Verehrenden vom Verehrten; beim duliſchen Cult an das Dienſtverhältniß des Verehrten ſelbſt, natürlich in Beziehung auf Gott. Der duliſche Cult iſt eigentlich ein theoduliſcher. Weil die Heiligen Gottes Diener, *θεοῦ δοῦλοι*, ſind, darum verehren wir ſie; es iſt eine Verehrung Gottes in ſeinen Knechten. So gefaßt, iſt die Bezeichnung «duliſcher Cult» ſehr geeignet, die Abhängigkeit und Relativität der Heiligenverehrung von dem Gott ſchuldigen Culte auszudrücken. Das Weitere gehört nicht hieher.

weil man nicht unterscheiden kann oder will. Solche Vorwürfe können nicht die Lehre der Kirche, sondern höchstens nur einzelne unvorsichtige, aber meist gut gemeinte, Aeußerungen und Uebungen der Privaten, welche nicht mit dem kritischen Auge des Verstandes, sondern mit der Hingabe des Herzens, beurtheilt werden wollen, treffen. Sind Einzelnen ungenaue Ausdrücke, welche auf wahrhafte göttliche Natur hinweisen, z. B. selbst die Bezeichnung Dea, entschlüpft, so hat sie die Kirche nicht zu vertreten. Als im 4. Jahrh. eine eigentliche Anbetung der jungfräulichen Mutter unter der Parthei der s. g. Kollyridianer (innen) in Arabien aufkommen wollte, war es der h. Epiphanius welcher die Ketzerei oder eigentlich Abgötterei widerlegte. Hær. 78*). Alle Ausdrücke, welche in den öffentlichen Documenten der kirchlichen Liturgie von Maria vorkommen, involviren, im Sinne und nach der Erklärung der Kirche gedeutet, keinen latrischen Cult. Heißt sie Grund und Ursache unseres Heiles (causa et origo salutis), so ist sie das nur durch den Sohn, den sie gebar; heißt sie Mittlerinn der Welt und Menschheit (mediatrix nostra), so ist sie es doch nicht ohne ihren Sohn; setzen wir all unsere Hoffnung auf sie, und nennen wir sie unsern Schutz, Zuflucht u. s. w., so geschieht das doch nur durch Gott und nächst Gott; bitten wir sie geradezu um Befreiung vom Uebel, Erlaß der Sünde und Verleihung der Gnade, so weiß der Katholik, daß wir solche Wohlthaten von ihr nur in Weise und Kraft ihrer Fürsprache bei Gott, aber dann auch im gewissen Sinne unfehlbar, erwarten. Für alle Aeußerungen einzelner Lehrer hat die Kirche als solche nicht einzustehen: wird nur der Grundsatz festgehalten, daß der h. Jungfrau keine Anbetung zukomme, so wird der Andacht und der inbrünstigen Hingabe an Maria in der Kirche gern jeder mögliche Spielraum gegönnt, und der hyperdulische Cult auf alle mögliche Weise gefördert. — Also ein latrischer Cult ist die wahre Verehrung Mariens keinenfalls. Sohin wohl ein bloß dulischer Cult. Woher aber die auszeichnende Benennung des hyperdulischen? Die gewöhnliche Antwort ist diese. Obgleich die Verehrung Mariens von der Verehrung der übrigen Heiligen innerlich nicht verschieden ist, so wäre die Bezeich-

*) Seine Worte sind entschieden: *καὶ μὴν ἅγιον τὸ σῶμα τῆς Μαρίας, οὐ μὴν θεός· καὶ δὴ παρθένος ἦν ἡ παρθενος καὶ τετιμημένη, ἀλλ' οὐκ εἰς προσκύνησιν ἡμῖν δοθεῖσα, ἀλλὰ προσκυνοῦσα τὸν ἐξ αὐτῆς σαρκὶ γεγεννημένον, ἀπὸ οὐράνων δὲ ἐκ κόλπων πατρῴων παραγενομενον.*

nung derselben durch dulischen Cult doch zu wenig sagend. Denn obgleich die Hochbegnadigte in ihrer Demuth Luc. 1 sich selbst die ancilla Dni. δούλη τοῦ κυρίου nennt, so muß es doch unpassend erscheinen, das Verhältniß der Mutter zum göttlichen Sohne, das der Braut zum Sponsus (h. Geist), das der Adoptivtochter zum Vater, als ein dulisches oder Dienstverhältniß zu bezeichnen. Es wäre für die Ehre der Mutter zu wenig, sie als Dienerinn hinzustellen; und sie ist die wahre Mutter Gottes. Ihr Verhältniß zur Gottheit geht über das dienstliche hinaus, ist also eine ὑπερδουλεία. Daher die Benennung. Es wäre sohin der hyperdulische Cult vom bloß dulischen wesentlich nicht verschieden, und würde etwa nur einen besonders hohen Grad desselben bezeichnen: wir verehren die h. Jungfrau, aber einfach dulisch, vorzugsweise wegen ihrer besondern Vorzüge in der Heiligkeit und in der Würde.

Wenn in dieser Darstellung jeder qualitative Unterschied des hyperdulischen Cultus vom bloß dulischen beseitigt, und derselbe etwa nur als die dem Grade nach höchste dulische Verehrung erklärt werden soll, so können wir ihr nicht beipflichten. Wir beanspruchen auch in Hinsicht der Verehrung einen qualitativen Vorzug Mariens vor den übrigen Geschöpfen. — Der hyperdulische Cult in seiner specifischen Eigenthümlichkeit, gegenüber der Verehrung der Heiligen, beruht aber auf der Wahrheit, daß Mariens Stellung in der himmlischen Hierarchie eine von der der Heiligen (und Engel) durchaus und nicht bloß graduell verschiedene sei. Diese Wahrheit kann als Ergebniß unserer Abhandlung, kann als bereits erwiesen angesehen werden. Doch einige Ausführung. Mariens Verdienst ist ein wesentlicher Beitrag zur Gesammterlösung der Menschheit, oder wenn dieser Ausdruck Christi einzige Mittlerschaft, welche ein biblisches Dogma ist (unus mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus 1. Tim. 2. 5), vielleicht gefährden zu können scheinen möchte, so sagen wir lieber: Mariens Verdienst, in der von uns beschriebenen Bestimmtheit, gehört zur Integrität der Erlösung. Zwar sagt der Apostel Coloss. 1. 24 auch von sich, daß „er an seinem Fleische (durch seine Leiden) ergänze oder vollende (ἀνταναπληρῶ) was dem Leiden Christi noch abgeht für seinen Leib, der da ist die Kirche," worin allerdings liegt, daß auch die Verdienste der Heiligen (merita sanctorum) als Ergänzung zum Erlösungsverdienste betrachtet werden können. Allein es haben diese Verdienste ganz und gar ihre Wurzel und Prinzip im Verdienste Christi, in dessen Kraft sie

alle ganz und gar gewirkt wurden. Sie ergänzen weder noch vermehren sie in seiner Objektivität und Wurzelhaftigkeit das Erlösungsverdienst Christi, das auch in so weit eines Zuwachses weder fähig noch bedürftig ist; sondern sie vermehren nur die Thunlichkeit, vom Genugthuungsverdienste aus, größern oder geringern Erlaß der zeitlichen Sündenstrafen den Einzelnen in der Kirche zuzuwenden, indem ihre, von der ihnen selbst zustehenden Strafe nicht absorbirten, sohin in der Satisfaktionsordnung überzähligen, Genugthuungsverdienste dazu beitragen, die auf der Kirche als totum vermöge der Solidarität ihrer Glieder für die Sünden der Einzelnen (läßliche und erlassene schwere) lastende zeitliche Strafe auszugleichen, also die Straffälligen ganz oder theilweise von ihnen zu entlasten. Das ist der s. g. Verdienstschatz der Heiligen, über den die Ablaßlehre das Nähere gibt. Aber all' diese Verdienste der Heiligen sind durchaus und in jeder Beziehung abhängig vom Erlösungsverdienste Christi. Nicht jedoch hat es gleiche Bewandniß mit dem Verdienste Mariens, wenigstens so weit es christmütterlich d. h. in ihrem Mutterverhältniß zu Christo errungen ist. Allerdings ist auch dies vom Erlösungsverdienste Christi abhängig, sofern sie es nur in Gemeinschaft mit dem Sohne errungen hat, als besondere Vertreterinn ihres Geschlechtes in Unterordnung unter den Repräsentanten der ganzen Gattung. Allein dieses marianische Verdienst hat doch auch eine Seite, nach welcher es sich dem Erlösungsverdienste des Herrn nebenordnet, und daher auch in der Wurzel und dem Ursprunge selbst ergänzt; so weit es nämlich (in Verbindung mit Christi Verdienst und als Einlage zu demselben) eintritt als Sühne und Genugthuung für das oft genannte relative Uebergewicht der weiblichen Ursünde. Es tritt also hier eine Unterordnung ein, welche zugleich eine Nebenordnung, eine Abfolge, die zugleich eine Seitenstellung ist; subordinirt zwar einerseits, coordinirt sich doch andererseits das Verdienst der Mutter mit dem des Sohnes. Das Geheimnißvolle dieses Nexus soll gar nicht beanstandet werden — als schwaches Gleichniß möge dienen: der Mond erborgt sein Licht von der Sonne, und doch ist des Mondes Licht uns nicht gleichgültig im Dunkel der Nacht, und doch ist des Mondes Licht nicht geradezu Sonnenlicht —; wenn aber dagegen eingewendet werden will, daß hiermit der h. Jungfrau ein Attribut beigelegt werde, welches das Maaß des Creatürlichen jedenfalls überrage, dann

müssen wir entschieden widersprechen. Es würde das nur dann der Fall sein, wenn wir die Würde Mariens, in welcher allein die Möglichkeit eines solchen Verdienstes begründet liegt, als eine eigenmächtige, d. i. aus eigener Macht hervorgehende, und nicht als eine von Gott ihr verliehene, auffaßten. Dies aber ist nirgends geschehen. Uebercreatürlich aber nach dem Maaßstabe aller sonstigen Creaturen (die Menschheit Christi ausgenommen) ist Maria allerdings; qualitativ höher gestellt als Alle, Engel und Menschen zumal; und erachten wir, daß eben diese ihre Sonderstellung zum geschöpflichen Weltall in der Bezeichnung ihrer Verehrung als eines hyperduliſchen Cultus deutlich genug insinuirt wird. Denn dieser Ausdruck kann nur sagen wollen, daß wir in Maria mehr als eine δούλη Gottes verehren, wenn auch nicht ausgedrückt wird, was wir denn genau in ihr verehren. Dient nun aber jedes Geschöpf dem Herrn, und lehnt sogar der Engel, welcher dem apokalyptischen Seher erscheint, Apoc. 19. 10 die Anbetung ab, aus dem Grunde, weil auch er eine σύνδουλος Gottes mit ihm sei, so muß Maria, als ὑπερδούλη mehr sein als jedes Geschöpf, selbst das dem Range nach höchst gestellte, der Engel. Daß hiermit keineswegs eine Apotheose Mariens im heidnischen oder pantheistischen Sinne vollzogen werde, das sollte der christliche Theologe begreifen. — Eine Art von θείωσις ist freilich damit gesetzt. — Nur die nestorianische Auffassung des Inkarnationsbegriffes müßte einer solchen Verunglimpfung unterliegen; daher auch Nestorius, um nicht ins Heidenthum zurückzufallen, sich beeilte, Maria den glorreichen Titel einer wahren Gottesmutter zu entziehen. Nach dem katholischen Dogma beten wir nämlich auch die Menschheit Christi an, verehren sie geradezu mit latrischem Culte, obwohl sie geschöpflich ist, ohne den Vorwurf der Abgötterei zu scheuen; nicht gerade ihrerselbst wegen, sondern wegen ihres persönlichen Terminus, der da ist die zweite Hypostase in der Gottheit. Eben so verehren wir Maria hyperduliſch, widmen ihr einen specifisch höhern als den duliſchen Cult, nicht gerade an sich und in ihrer Individublität, sondern weil sie, auf Grund der Inkarnation, wahre Mutter Gottes und als solche Repräsentantinn ihres Geschlechtes ist. Jedoch wir glauben noch einen höhern Standpunkt der Speculation erklimmen zu sollen.

Es ist eine bekannte theologische Controverse, ob der Sohn Gottes, wenn der Sündenfall der ersten Eltern im Paradiese nicht

erfolgt wäre, auch dann die menschliche Natur angenommen haben und sichtbar unter uns auf Erden erschienen sein würde! Wir schließen uns aus Gründen, deren Erörterung uns hier zu weit abführen würde, der Meinung an, welche diese Frage bejaht; sie möchte auch jetzt wohl die sententia communior sein. Unter dieser Voraussetzung würde also der Sohn Gottes *auch ohne die Sünde auf Erden und in der Menschheit* (und fügen wir hinzu, auch ohne den Fall eines Theiles der Engel) Fleisch angenommen haben von der h. Jungfrau als ihr natürlicher Sohn. Sehen wir nun also, wozu wir hiermit berechtigt sind, von dem *zufälligen* Charakter ab, welcher der durch Mißbrauch der Freiheit gesetzte ethische Abfall der Menschheit von Gott, der Inkarnation aufgedrückt hat: nämlich, daß sie geschehen *zum Behufe der Erlösung* des in Adam gefallenen Menschengeschlechtes, so möchte wohl Folgendes die tiefste saeculative Auffassung sein, welch sich über die Bedeutung der *Inkarnation* in ihrem Verhältnisse zur *Kreation*, den beiden Centralakten Gottes nach Außen, gewinnen läßt. Die Inkarnation verhält sich zur Kreation in der Transeunz Gottes oder ad extra, wie die *Symperichorese* (συμπεριχώρησις), welche die Lateiner Circuminsessio nennen, zu den trinitarischen Lebensentwickelungen oder den *Processionen* (Zeugung und Hauchung) in der Immanenz, oder ad intra des göttlichen Wesens. Die Symperichorese hebt nämlich den ewigen, durch die immanenten Akte Gottes gesetzten, Unterschied der drei Personen, gleichsam eben so ewig wieder auf. Das ewige Auseinander der Drei wird in Kraft der Symperichorese durch ein ewiges Ineinander, das Nebeneinander durch ein Durcheinander, wieder ausgeglichen. Der theogonische Proceß fordert einen solchen ewigen Kreislauf; und nur durch die Symperichorese gelangt die ewige Geschichte der trinitarischen Lebensentfaltungen zu einem, freilich eben so ewigen, Abschluß. Die συμπεριχώρησις ist ein nothwendiges Correlat zur göttlichen προβολή; sie antwortet gleichsam als göttliche Revolution auf die göttliche Evolution u. s. w. — In demselben Rapport wie Processionen und die Symperichorese, stehen nun mutatis mutandis Kreation und Inkarnation zu einander. *Letztere* hebt *erstere* gewissermaßen wieder auf, d. h. aber, *vollendet den Kreislauf der Kreatur, aus Gott und wieder zu Gott*. Denn so wie Gott, und näher der Sohn Gottes (als Weltschöpfer, per quem omnia facta sunt), die Welt durch den Crea-

tionsakt aus der Gottheit (aber nicht der Subſtanz, ſondern aus dem freien Willen, das iſt: ἐκ οὐκ ὄντων oder ex nihilo creavit) gleichſam entlaſſen hat im Anfange der Zeit, ſo hat derſelbe Gott, und beſtimmter der Sohn Gottes, dieſelbe Welt mittels der Menſchheit, welche das Mittel- und Bindeglied zwiſchen Materie und Geiſterwelt iſt, in der Fülle der Zeiten durch den Inkarnationsakt wieder an ſich (wieder in die Gottheit hinein) genommen; wodurch weſentlich erſt das normale Verhältniß des geſchöpflichen Weltalls zur Gottheit, welches das der Dependenz d. h. eine Vereinigung, welche keine Miſchung (Pantheismus) und eine Unterſcheidung, welche keine Trennung (Dualismus) iſt, nach chriſtlich-theiſtiſcher Auffaſſung ſein muß, zum Abſchluſſe kommt. Die Entwicklungsgeſchichte des geſchöpflichen Weltalls iſt eine Kreisbewegung aus und wieder zur Gottheit, erheiſcht alſo eine centrifugale und centripetale Motionskraft. Jene iſt grundgelegt in der Kreation, durch die der Logos als Weltſchöpfer das Univerſum aus ſich heraus*) ſetzte, dieſe in der Inkarnation, durch welche der Logos als Restitutor mundi (zufällig: als Erlöſer von der Sünde) das Univerſum (mittels der Menſchheit) wieder an ſich nahm. Beide, Kreation und Inkarnation verhalten ſich alſo, wie abſtoßendes und anziehendes Moment (movimentum), wie Dimiſſion und (Re-) Aſſumption. Humanum naturam assumpsit. Wir haben kein ſpeculatives Bedenken, den Satz auszuſprechen: wenn Gott ſchaffen, nach Außen produciren, wollte, ſo mußte er ſich auch inkarniren, weil durch dieſe Wiederannahme die Creatur erſt ins normale Verhältniß zu Gott einlenkt: ex quo omnia fontaliter, ad quem omnia finaliter. Nur für die Thätigkeit Gottes nach Außen überhaupt, alſo für Kreation und Inkarnation in ihrer Verbindung, vindiziren wir durchaus die göttliche Freiheit (Willkür), und halten es für ſehr gefährlich, mit neuern Philoſophen von einer göttlichen Nothwendigkeit der Welterſchaffung zu ſprechen. Indeß bei aller Freiheit der göttlichen Thätigkeit, ſind die beiden hiſtoriſchen Geheimniſſe der Kreation und Inkarnation in ihrer Beziehung auf einander doch nur Reflexe jenes Verhältniſſes, in dem die immanente Proceſſion und Circuminſeſſion zu einander ſtehen. Kreation iſt Proceſſion Gottes nach Außen, und Inkarnation deren rückläufige Bewegung, alſo der Symperichoreſe in-

*) Beſſer vielleicht, damit keine pantheiſtiſche Mißdeutung erfolge, von ſich ab.

nerhalb des göttlichen Wesens entsprechend*). — Bei der Weltschöpfung nun aber konnte die Creatur, die noch nicht war, um ihre Zustimmung und Einwilligung nicht gefragt werden. Da aber Gott intelligente und willensfreie Geschöpfe ins Dasein gerufen, daher das Band der Vereinigung zwischen Gott und den Geschöpfen eine ethische Grundlage haben sollte, so konnte und mußte die Creatur bei der Inkarnation allerdings gefragt werden. Ist aber, unter diesem Gesichtspunkte, die Inkarnation als eine nothwendige Ergänzung der Kreation zu betrachten, so folgt, daß wenn Gott nicht mit ewiger, untrüglicher Gewißheit diese freie Zustimmung der Creatur vorausgesehen hätte, er die Erschaffung der Welt, wenigstens einer solchen Welt, unterlassen haben würde. Diese Zustimmung der Creatur ist aber nichts anders, als das jungfräuliche Ja-wort bei der Botschaft des Engels. Der Sohn Gottes wollte nämlich die Assumption des geschöpflichen Weltalls dann und da vornehmen, wann und wo in der Entwicklungsreihe der menschlichen Individuen die Jungfrau, deren ethische Vollendung (s. oben S. 85 ff.) ihren Schooß zur mütterlichen Wohnstätte des Sohnes Gottes geeignet machte, und deren freie Zustimmung Gott von Ewigkeit vorausgesehen hatte, zum Vorschein kam. Maria ist also der Ring in der Kette der Geschöpfe, in welcher eingreifend, der Sohn Gottes das Weltall wieder zur Gottheit heranzog, sie das Glied in der Reihe der Dinge, an welches das Band angeknüpft werden sollte, das beide Welten, die göttliche und kreatürliche, eint. Daher ist Maria nicht nur die Mitte der Menschheit, sondern weil diese selbst das Bindeglied zwischen Materie und Geist, den beiden Extremen der Schöpfung, von diesseits aus betrachtet, das Centrum des ganzen Universums. Die Botschaft des Engels, der die Inkarnation anzukündigen beauftragt ist, ergeht also eigentlich an das Weltall, das in diesem Augenblicke durch Maria repräsentirt wird; und im Namen der Menschheit nicht nur, sondern des gesammten Universums spricht

*) Wenn man also will, mag man sagen: Durch die Inkarnation erst wird die Vereinigung alles Daseienden, des göttlichen und des außergöttlichen, vollendet. Oder: alle göttliche Produktions-Thätigkeit hebt mit der ewigen Zeugung des Sohnes an, und schließt wesentlich mit der zeitlichen Menschwerdung desselben Sohnes ab.

Sie ihr Fiat. Dies Fiat der Jungfrau ist daher nichts Anderes als die Antwort der Creatur auf das Fiat des Schöpfers bei der Welterschaffung, dessen Wiederhall und Echo, ja am Ende sogar dessen unerläßliche Voraussetzung. Denn beide Fiats bedingen sich, und wäre nach Gottes ewiger untrüglicher Voraussicht das zweite Fiat aus dem Munde der h. Jungfrau in der Mitte der Zeiten nicht erfolgt, Gott selbst würde, so scheint es, sein schöpferisches Fiat zu Anfange der Zeiten zurückgehalten haben *). — Und nun der Erfolg des gnaden- und geheimnißreichen Aktes unter dieser Beleuchtung? Weil der Sohn Gottes die Menschheit, um sie hypostatisch mit der Gottheit zu einen, aus dem Fleische Mariens nahm, so war Maria, wie gesagt, das Glied in der Kette der Dinge, in das Gott eingriff, das All wieder an sich zu ziehen, das er schöpferisch aus sich entlassen hatte. Die Verkettung aber der Welt mit der Gottheit, welche hierdurch vollzogen ward, hat nun folgende drei Stufen. Die Menschheit Christi, d. h. die menschliche Natur Jesu von Nazareth in ihrer Individualität (nicht Persönlichkeit) wird hypostatisch nach dem Dogma assumirt, d. h. sie wird an die Gottheit nicht bloß herangerückt, sondern förmlich in sie hineingenommen, sie wird vergottet θεοῦται; daher eignet ihr die Anbetung. Hier allerdings liegt der Treff- und Knotenpunkt der Einigung, deren Natur dann freilich eben so unbegreiflich ist, als ihr Seitenstück, die Creation. Die Menschheit Jesu bleibt freilich geschöpflich, aber ein Geschöpf kann man sie nicht wohl nennen, weil sie, getrennt gedacht von der unerschaffenen Gottheit, eben gar nicht existirt, weil sie so ein Non-ens sein würde, weil sie also, konkret genommen, einen ungeschöpflichen Terminus bei sich hat. Durch diese Hineinziehung der Menschheit Jesu in das göttliche Wesen wird nun, auf zweiter Stufe, Maria die Mutter, aus welcher die Menschheit Jesu, offenbar hinaufgezogen bis unmittelbar an die Gottheit

*) In so fern kann wohl gesagt werden, daß die Weltschöpfung erfolgte mit Rücksicht auf das vorausgesehene Ja-wort Mariens. So war denn beim ewigen Rathschlusse Gottes zur Erschaffung des Weltalls Maria allerdings eine bedeutsame Person in Gottes Voraussicht, indem ihre Entscheidung mehr Gewicht in die Wagschaale legte, als das Verhalten aller sonstigen Creaturen. Es ist daher gewiß nicht ohne Sinn, wenn die Kirche in ihrer Liturgie die in den Sapientialbüchern des A. T. so hoch gefeierte «Weisheit,» sofern sie eine geschaffene ist, auf Maria bekanntlich überträgt.

hinan, und geräth sie daher in unmittelbaren Contakt mit derselben. Jesus, auch als Mensch, geht in den Tempel der Gottheit hinein, Maria bringt bis an die Schwelle des Heiligthums, wo sie stehen bleibt. So bleibt Maria Creatur, aber sie ist eine solche, welche unter allen Creaturen der Gottheit nicht nur zunächst steht, sondern bis an sie heranreicht. So kann es denn nicht fehlen, daß Mariens, freilich creatürliche, Person und creatürliches Thun von der unmittelbaren Berührung mit der Gottheit ein gewisses übercreatürliches, göttliches Gepräge bekommt, dem wir so oft begegnet sind. Ja noch mehr. Das Band, welches göttliche Immanenz und Transeunz verbindet, das göttliche Wesen und das Weltall eint, Ewigkeit und Zeit vermittelt, ewige und zeitliche Geschichte ausgleicht, es schürzen drüben der h. Geist und hüben Maria; und was sie schürzen, ist die mit der Gottheit persönlich geeinte Menschheit Jesu. Der große Akt wird also mitvollzogen von Maria; und so ist auch ihr Thun, und sie mit ihrem Thun, ein wahres Bindemittel des Jenseits mit dem Diesseits, sie im eigentlichen Sinn Mittlerinn. Die Menschheit Jesu verbindet objektiv, sie ist das reale Mittelglied; aber zwei sind die dasselbe einfugen, die Kluft zwischen Gott und Welt auszufüllen, jenseits der h. Geist, und diesseits die h. Jungfrau. Daher Maria von unserer Seite angesehen, im vollen Sinne Mittlerinn heißen darf. Auf dritter Stufe endlich erst, wie von selbst klar, folgt das übrige Weltall. — Hierdurch ist Mariens Stellung in der himmlischen Hierarchie hinlänglich bezeichnet. Es kann nun wahrhaftig nicht mehr auffallen, daß sie Königinn des Himmels, und Herrinn der Engel sogar, heißt. Auch ist der himmlische Instanzenzug für das Gebet u. s. w. nun vollkommen klar. Christus ist Mittler zunächst als Gottmensch, Maria in Unterordnung unter ihm, die aber zugleich eine Nebenordnung ist, ist auch Mittlerinn als Christmutter; d. h. Christus vermittelt bei Gott (dem Vater) und Maria vermittelt beim Sohne. Diese beiden Instanzen sind wesentlich. Die Heiligen (und Engel) sind nur Mittler durchaus in einem uneigentlichen, secundären Sinne. Sie können bei ihrer Intercession der Gottheit nur Verdienste vorhalten, und zu unsern Gunsten geltend machen, die nicht so recht ihr Eigen sind. Maria bei ihrer Advokazie hält aber von ihrem Eigenen dem Sohne vor, sie verweiset auf ihre verdienstliche Mutterthätigkeit: ostendit pectus et ubera. Der natürliche Instanzen-

zug geht descendendo vom Vater zum Sohne, und vom Sohne zur Mutter. Nach unten also ist sie uns die Nächste. Das ist auch wohl der Sinn der Rede, wenn von gotterleuchteten Männern behauptet worden, daß alle Gnaden, welche vom Himmel auf die Erde herniedersteigen, durch Mariens Hände gehen. Umgekehrt ascendendo führt die Himmels-Leiter zunächst zur Mutter; von der Mutter zum Sohne, vom Sohne zum Vater. Allerdings können wir uns, mit Umgehung der untersten Instanz, direkt an den Sohn wenden; aber wir können ja auch die Mittelstufe überspringen, und unmittelbar an den Thron der Gottheit treten. Die natürliche Ordnung bleibt darum doch die genannte. Ich glaube, daß diese Auffassung über eine gewisse Gleichstellung, ja wohl scheinbare Bevorzugung der Devotion zu Maria vor der zu Christo, wird milder urtheilen lassen. So lange dieselbe echt ist, kann das nur den Sinn haben, daß Maria uns im Thale der Thränen zunächst steht, und daher am liebsten angegangen wird*). Wenn Maria auch wohl in ihrer Advokazie die Allmacht auf den Knieen oder die fürbittende Allmacht ist genannt worden, so wird uns das jetzt, so hoffe ich, eher zu wenig als zu viel sagend erscheinen. Ja selbst, um das schließlich zu bemerken, der Unterschied zwischen dem miserere nobis und ora pro nobis ist nicht so durchgreifend, wie man wohl glaubt. So wie es dogmatisch wohl zulässig ist, den Gottmenschen, der in den Tagen seines Fleisches zum Vater gebetet hat, und der auch jetzt noch, wie der Ap. Röm. 8. 34 sagt, interpellat pro nobis, mit einem ora pro nobis anzugehen, so wäre an sich, wirds nur recht verstanden, nicht viel dagegen einzuwenden, der Himmelskönigin ein miserere nobis entgegen zu rufen. Doch wir brechen ab, indem wir hoffen, daß die dogmatische Seite des hyperdulischen Cultus genugsam beleuchtet, und ein qualitativer Unterschied desselben von der einfachen Heiligenverehrung nachgewiesen ist.

---

*) Wir sind übrigens nicht gewillt, alles Derartige billigen zu wollen. Jede Verehrung der Heiligen, und auch die Devotion zu Maria, wenn sie geartet wäre, uns von unserm Herrn Jesus Christus, hochgelobt in Ewigkeit, abzuziehen, kann nur mißbilligt werden. Aber die Besorgnisse dieser Art, selbst wenn sie das gewöhnliche Volk angehen, sind in der Regel ohne Grund. Maria wird stets — dunkler oder klarer, darauf kommt es nicht an — nur in Verbindung mit ihrem Sohne aufgefaßt.

§. 36.

Die ethische Seite des marianischen oder hyperdulischen Cultus, also seinen Nutzen und Einfluß auf christliche Sitte und Wandel, darzustellen, gehört nicht zur Aufgabe, welche wir uns in dieser Schrift gestellt haben. Wir müssen jedoch auch diese noch zum Schlusse mit einigen Bemerkungen begleiten, weil der Unterschied der Geschlechter, so hochbedeutsam für unsere ganze Darstellung, in einem gewissen Sinn durch die ganze Heilsordnung und Heilswirkung sich hindurchzieht, und selbst hier noch zum Vorscheine kommt. Die sittliche Bedeutung des hyperdulischen Cultus ist wirklich keineswegs für beide Geschlechter ein und dieselbe, vielmehr eine andere für den Mann, eine andere für das Weib. Nur versteht sich, daß auf diesem moralischen Gebiete von keiner Ausschließlichkeit, sondern nur von einem Mehr oder Minder Rede sein kann. Wir wollen in kurzen Zügen den Unterschied zeichnen.

a. Um nun, wie einst der sel. Heinrich Suso sich ausgedrückt, zu Ehren Mariens ihrem Geschlechte den Vortritt zu gewähren: es liegt die sittliche Bedeutung des marianischen Cultes für das Weib vornehmlich in der Nachfolge ihres Beispiels. Wir haben es früher schon ausgesprochen, daß das Weib ein doppeltes sittliches Ideal vor sich hat, außer dem gemeinsamen für Alle, Christo dem Herrn, insbesondere für das, was in ethischer Hinsicht specifisch weiblich ist, also für die s. g. weiblichen Tugenden, welche ihr Geschlecht zieren, dazu noch die Mutter und Jungfrau Maria. Das Weib hat den Beruf und die Aufgabe, insbesondere Marien nachzuarten, und in dieser Nachfolge ihres Beispieles besteht seine sittliche Frauenwürde und Frauengröße. Dieser Satz hat allerdings die absolute Mustergültigkeit Mariens für das Weib, zur nothwendigen Voraussetzung. So wie Christus der Herr, der uns gleich geworden in Allem, die Sünde ausgenommen, für Alle als absolut gültiger Typus jeglichen sittlichen Strebens dasteht, auf dessen Beispiel Jeder, was bei keinem andern Menschen der Fall ist, mit absoluter Sicherheit hinschauen, und dessen Leben Jeder zum Kanon seines sittlichen Strebens machen kann und soll, weil Christus auch in ethischer Hinsicht der Idealmensch, der Mensch ohne weiteres, ist, in dem die gottgefällige Gesinnung und der h. Wandel ihren concreten Ausdruck gefunden haben: so muß auch Maria als

das Weib, in dem was des Weibes ist, für die Individuen ihres Geschlechtes das absolute Musterbild und Ideal der gottwohlgefälligen Weiblichkeit archetypisch abgeben, so daß das Weib in allen Lagen und Verhältnissen seines Lebens, welche nicht gemein-menschlich sind, sondern besondere sittliche Anforderungen an es stellen, auf Mariens Beispiel — was dem Weibe auch in der leuchtendsten Tugendgröße jedes andern Weibes nicht geboten werden kann — mit völliger Ruhe und Entschiedenheit hinschauen mag, um von ihr die konkrete Regel ihres Verhaltens zu entlehnen. Welch hohe sittliche Kraft und Bedeutung aber in dem konkret gewordenen, und in sichtbare Erscheinung eingetretenen, sittlichen Ideale in der einen wie in der andern Hinsicht liegt, das braucht nicht erst auseinandergesetzt zu werden. Was wäre das Wort des Herrn: „Seid vollkommen wie euer Vater im Himmel," für uns, wenn Er nicht die göttliche Vollkommenheit in menschlicher Erscheinung und sinnfälliger Handgreiflichkeit uns vor Augen gestellt hätte. Und am Ende beruht die ganze christliche Moral auf der Nachfolge Christi. Für das Weib gilt mutatis mutandis dasselbe von der Nachfolge Mariens. Aber ist Maria fürs Weib denn absolut mustergültig? Man wird uns den Beweis jetzt hoffentlich erlassen. Nur bemerke ich, von welcher Wichtigkeit hier die Lehre der Kirche ist, welche Maria von der Erbsünde nicht nur, sondern selbst von aller auch der kleinsten wirklichen Sünde, somit auch von dem, was wir sonst sündhafte Unvollkommenheit nennen (denn der Unterschied zwischen läßlicher Sünde und Unvollkommenheit ist ein fließender) geradezu ausnimmt. Die absolute Anamartesie Mariens verbürgt ihre absolute Mustergültigkeit. Also das Weib als Weib, ist auch ethisch auf Maria angewiesen. — Zwar sind nun die charakteristischen Züge, welche uns die h. Geschichte über Mariens Leben aufgezeichnet hat, wenig zahlreich; allein sie genügen vollkommen, im Grundrisse das Muster weiblicher Tugend aus ihnen herzustellen. Es würde eine sehr lohnende Arbeit sein, auch nur aus der beglaubigten Lebensgeschichte Mariens einen Frauenspiegel zu entwerfen. Ich schreibe schwerlich für Leserinnen. Der Versuch an dieser Stelle, der zu dem zu viel Raum erfordern würde, wäre daher ohne unmittelbar praktischen Nutzen. Als Fingerzeige für den Seelsorger, und um die Mustergültigkeit Mariens in einzelnen Proben nachzuweisen, folgende Skizze. Der Lebenspfad des Weibes geht in einer zwiefachen Haupt-

richtung aus einander: sie bestimmt sich entweder für das beschauliche oder für das thätige Leben. In beiden ist Maria Vorbild. Das beschauliche Leben vor Gott in stiller Zurückgezogenheit, war, so scheint es, der Beruf ihrer Neigung und Wahl. Diesen Eindruck macht auf Jeden schon beim ersten Anblick die Scene der Verkündigung, welcher Eindruck durch die Erwägung der Umstände nach unserer frühern Ausführung nur verstärkt wird. Die contemplative Seele Mariens bezeugt uns aber außerdem noch der Evangelist Lukas durch die wiederholte Bemerkung, daß „die Mutter all diese Worte in ihrem Herzen bewahrt und überdacht habe." Daher hat die Kirche vollkommen Recht, wenn sie die Idee jener andern Maria, welche zu den Füßen des Herrn saß, ihren Sinn auf das Eine Nothwendige gerichtet, während ihre Schwester Martha geschäftig um Vieles sich abmühte, und welche nach dem Evangelium als Typus des beschaulichen Lebens gilt, auf die Mutter des Herrn Maria überträgt. Das thätige Leben dagegen war Mariens Beruf nach Gottes Anordnung und Rathschluß, und liegt diese thätige Seite ihrer Lebensrichtung in der h. Geschichte vor Aller Augen auf. In beiden also ist Maria Muster, und auch darin, daß sie, sobald sie Gottes Willen erkannte, ohne Zaudern und Sträuben den Stand ihrer Neigung mit dem des göttlichen Wohlgefallens vertauschte. Was dann ferner, die einzelnen Hauptlebenslagen des Weibes betrifft, so sind auch diese in Maria idealiter deutlich genug präformirt. Jungfrau, Braut, Gattinn, Mutter sind offenbar Namen, welche die vier wichtigsten Lebensphasen des Weibes bezeichnen; und alle haben in Maria ihr Prototyp. Für den Stand der Jungfrau kommt ihre mehr als engelreine Keuschheit in Betracht, die wir so oft gefeiert haben; für den Brautstand unter Anderm die schweigende Geduld, womit sie eine unverschuldete Verkennung überträgt; als Gattinn glänzt ihre Folgsamkeit gegen den keuschen Gemahl; und als Mutter? Nun ihre unaussprechliche Liebe und ihre ängstliche Sorgfalt um ihren Sohn, überhaupt die Freuden der Mutterschaft (und einer solchen Mutterwürde!) ohne Hochmuth und Selbstüberhebung, vor Allen aber die Leiden der Mutterschaft — und welche Leiden! — ohne Klagruf, ohne Murren gegen Gott und mit duldwilliger Ergebung (stabat!) ertragen. Welche christliche Mutter hätte nicht wohl schon ihr geheimes crève-coeur in den Schooß der h. Jungfrau ausge-

ſchüttet, und in Betrachtung der ſchmerzhaften Mutter unter dem Kreuze auf Golgatha in verwandten Leiden Troſt und Linderung geſucht und gefunden? Der allgemeinern Tugenden des Weibes, Sanftmuth, Schamhaftigkeit, Demuth, Schweigſamkeit, Theilnahme am Wohl und Weh des Nächſten, wollen wir weiter gar nicht gedenken. Ach, wenn unſere Frauen und Jungfrauen es doch erkännten, *was* ihnen zum Heile iſt, *wem* ſie ihren chriſtlichen Adel zu danken, und *worin* ſie ihre wahre Größe und ihren Ruhm zu ſuchen haben! Es iſt unleugbar, und nach unſerer ganzen Darſtellung wohl begründet: das Chriſtenthum hat eine größere natürliche Wahlverwandtſchaft mit dem Gemüthe des Weibes, als dem Verſtande des Mannes. Auch hat die chriſtliche Geſellſchaft Europas dem Weibe Vieles zu danken. Faſt allen germaniſchen Völkern iſt das Chriſtenthum unter weiblicher Vermittlung zugekommen; faſt überall trugen Fürſtinnen und Königinnen dazu bei, ſeiner heilbringenden Lehre bei den nordiſchen Barbaren Eingang zu verſchaffen. Fälle der Ausnahmen, und Beiſpiele des Gegentheils ſind ſelten. Wiederum iſt eine Zeit eingetreten, wo es nicht außer Berechnung liegt, daß denſelben Völkern das Chriſtenthum und mit ihm Alles was an Bildung und Sitte in Europa beſteht, durch eigene Schuld freilich, nach Gottes unerforſchlichen Rathſchlüſſen genommen werde. Wie, wenn auch jetzt wieder das Schickſal Europas, ſo weit das von Menſchen abhängt, zu gutem Theile in die Hände des *Weibes* gelegt wäre; wie, wenn es berufen wäre, die chriſtliche Geſellſchaft zu retten? Wer des Weibes Einfluß auf das Familienleben und die Kindererziehung — die Mutterpfenninge der kindlichen Zucht gelten oft mehr, als das Flittergold aller ſpätern Verbildung — und dann auch *das* erwägt, daß jener gräßliche, blaspheme Gotteshaß des Unglaubens unſerer Tage unter dem andern Geſchlechte noch nicht ſolche Verheerung hat anrichten können, wird hieraus kein ridiculum machen. Aber freilich wie Vieles muß auch dort anders werden! Wenn des Weibes Leben in fader Genuß- und Putzſucht aufgeht, oder, kommts höher, in tändelnder ſentimentaler Schwindelei verſchwimmt, wenn es die Tugenden ſeines Geſchlechts unter die Füße tritt, und ſeine Entartung von ſeinem marianiſchen Typus zur Schau trägt, wenn hier und dort ſogar das widernatürliche Gelüſte einer durchaus unchriſtlichen und widerſinnigen Emanzipation zum Vorſchein kommt: ach da fängt auch dieſe Hoffnung,

eine der letzten, für den Bestand der Gesellschaft, an zu verschwinden. Doch wohin verlieren wir uns?

b. Wenngleich auch für den Mann in der Nachfolge Mariens ein wichtiges Moment seiner religiössittlichen Bildung liegt, indem nicht nur allgemeine menschliche Tugenden in Mariens Leben hervorleuchten, wie bei keinem andern Menschen, sondern auch die s. g. weiblichen Tugenden, wie für sich spricht, keineswegs ausschließliches Eigenthum des andern Geschlechtes sind: so ist doch der eigentliche Schwerpunkt der religiössittlichen Bedeutung des hyperduliſchen Cultes beim Manne wesentlich anderswo zu suchen. — Das Christenthum nach seiner ethischen Seite ist die Liebe Gottes durch Christum. Der Mensch ist so geartet, daß er auch die Gottheit menschlich zu lieben das unabweisbare Bedürfniß hat. Durch die Idee des Gottmenschen ist das Christenthum diesem Herzensdrange entgegen gekommen. Daher in der Liebe zu unserm Herrn J. Ch., dem Gottmenschen, den religiösen Bedürfnissen des menschlichen Herzens im Allgemeinen volle Befriedigung gewährt ist. Dennoch besteht daneben für den Mann, wenn nicht das absolute, so doch das relative Bedürfniß, d. h. der Wunsch und die Sehnsucht, daß die heilige, höhere religiöse Liebe gegenständlich sich ihm darstelle, um mit dem sel. Suso zu sprechen, in fräulichem Bilde. Und nun: die h. Liebe in fräulichem Bilde das ist Maria, das religiöse Ideal christlicher Weiblichkeit. Maria ist die Mutter der reinen Liebe; reiner Liebe Stern. Also das ist für unser Geschlecht, um die Sache scharf auszusprechen, die besondere Bedeutung des hyperduliſchen Cultus: der Reiz des Weiblichen, womit die Vorstellung Mariens die Religion und ihren Inhalt, die göttliche Liebe, umkleidet; und weiter: der Einfluß des Weiblichen, den die, mit dem „fräulichen" Bilde Mariens verquickte, göttliche Liebe auf die höhere sittliche Bildung und Vervollkommnung des männlichen Herzen ausübt. Man wundere sich nicht über diese Sprache; Zurückhaltung fördert hier gar nichts. Wir wollen uns erklären. Der Unterschied der Geschlechter und die auf diesem beruhende geheime gegenseitige Anziehungskraft derselben stammt allerdings zuletzt aus Fleisch und Blut; und weil durch die Sünde die niedere Natur des Menschen verderbt ist, so ist auch der Geschlechtsrapport in der Wurzel angefressen. Daher muß jede Regung, welche aus Fleisch und Blut entspringt, um das Mindeste zu sagen, als zweideutig, verdächtig und gefährlich angesehen werden. Indeß hat

das Geschlechtliche doch auch seine höhere Seite; und wer diese leugnen wollte, den könnte man nur bedauern und bemitleiden. Sein Einfluß ragt bis in die höhern Gebiete des Geistes: Kunst, Litteratur, die edlern Formen der Geselligkeit, und selbst bis in das höchste, die Religion, hinein. Hier kann der Geschlechtsrapport von heilsamen Folgen sein, ja gerade er enthält, wenn er in der rechten Weise verwendet wird, ein kräftiges Antidoton gegen die niedern Regungen, welche aus Fleisch und Blut stammen. So sehr es daher jedes Menschen Aufgabe ist, derartige Regungen mit Aengstlichkeit zu überwachen, und sobald sie aus der verderbten Sinnlichkeit herrühren, mit unbarmherziger Rücksichtslosigkeit zu bekämpfen, so ist es vielleicht nicht einmal möglich, und wenn möglich, doch sicher nicht zuträglich für den Mann, sich auch auf dem höhern Gebiete, (es gilt bereits von der Litteratur, Kunst u. s. w.) sich gegen jeden Einfluß des Weiblichen hermetisch abzuschließen. Und was die Religion betrifft, so kann er nicht nur ungestraft, sondern er wird mit dem heilsamsten Erfolg, die edle, verklärte Weiblichkeit Mariens auf sein Herz und Gemüth einwirken lassen. Es ist sicher, daß selbst die heiligsten Männer, allesammt große Verehrer der Himmelskönigin, von diesem Reize und Einflusse des Weiblichen in seiner reinste Blüthe nicht unberührt geblieben sind. Freilich ist nicht zu verkennen, und will ich es, weil ich auf diesen zarten Gegenstand einmal gekommen bin, nachdrücklich aussprechen: es sind auf diesem Wege der Verehrung der h. Jungfrau unter solcher Anschauung, Irrungen sehr schlimmer Art möglich. Fleisch und Blut kann sich selbst hier einmischen, und verständige Seelsorger sollten, schon dieser Gefahr wegen, bei Gemüthern welche dafür disponirt sind, den hyperdulischen Cult nicht ohne Unterscheidung empfehlen. Wehe dem Jünglinge, welcher das Ideal, das er sich in seiner Jugendzeit im religiösen Aufblicke zur h. Jungfrau gebildet hat, sofort auf die Wirklichkeit übertragen, und hinter der ersten besten Schürze, die ihm im Leben begegnet, ein inkarnirtes Madonnenbild finden wollte. Es ist Thatsache, daß solche Illusionen mit ihren schrecklichen Folgen selbst gutgeartete Jünglinge bethört haben. Indeß der Mißbrauch hebt den guten Gebrauch nicht auf, und der Rostansatz der Irrung kann die Wahrheit nicht verdächtigen. Es bleibt dabei, die Verehrung Mariens, wenn sie in der rechten Weise angestellt wird, ist sehr geeignet, die Triebe und Regungen des verderbten Fleisches, dadurch zurück-

zudrängen und aufzuheben, daß sie dieselben verklärt, vergeistigt und ihnen eine höhere, himmlische Richtung anweiset. Wir wollen darüber einen edlen Gewährsmann sprechen lassen: „Vielleicht das wirksamste Gegenmittel gegen die Verführungen des Sinnes liegt in der Vergeistigung ihrer natürlichen Tendenzen. Wer da angeleitet ist zu hungern nach und zu arbeiten für geistige Nahrung, den kümmert wenig die Speise die vergeht. Jene, welche nach den Schätzen im Himmel ringen, lernen zeitig perituras calcare divitias. Nichts wird mehr die Neigungen der Seele reinigen und sie gegen den Schmutz einer verderbten und sündhaften Natur probehaltig machen, als sie frühzeitig auf Objekte zu fixiren, welche auf der einen Seite keine Ideenverbindung mit brechlicher und vergänglicher Schönheit zulassen, und doch auf der andern Seite im Stande sind, alle Gewalt der Liebe zu nähren, auszufüllen und zu absorbiren. Wahrhaftig selig ist das Herz dessen, qui pascitur inter lilia. Nun gibt es aber kein Objekt so geeignet, dies zu bewirken, als die Zuneigung, welche katholische Andacht einflößt für unseres Erlösers jungfräuliche Mutter. Sie füllt das Herz mit einem Bilde von Holdseligkeit so rein, so keusch, so ätherisch, so alle irdische Combination des Schönen überragend, daß dagegen Alles sonstige nur grob und armselig erscheint. Denn es ist die Schöne der Heiligkeit, welche es auf unsere Seele zurückspiegelt, eine solche in der nichts ist von weltlicher Leichtfertigkeit oder schmachtender Kummerhaftigkeit (remorseful pensiveness), noch auch bloß eine solche Anmuth, als Maler und Dichter auszudrücken vermögen; sondern jene bedächtige und ruhige Süße, die da spricht von Demuth und Milde, und Bescheidenheit und Zartherzigkeit und Liebe für Alle, untermischt mit jener unaussprechlichen Majestät und jenem sündeabweisenden Ernst, der sich ziemt für die Mutter des menschgewordenen Gottes. Es ist ein Bild, das jederzeit vor die Seele tritt, nicht umgeben mit den verlockenden Arabesken (accompaniments) weltlicher Formen, sondern eingerahmt in eine sanfte Lichtatmosphäre, die himmlisch, warm, glühend, aber zu heilig ist, um nahe hinzuzutreten. Keine gestochene oder vergoldete Einfassung läßt die Schönheit desselben hervortreten; sondern Cherubs, hervorlächelnd aus goldenen Wolken und vor Wunder erstaunend über das Mirakel der Gnade, in welchem Himmel und Erde zuerst sich begegneten, umgeben und zieren es. Und dann, um den Namen einer Mutter zu bewähren, an ihrem Busen ruht

der wunderbare Knabe mit ausgebreiteten Armen und weitgeöffneten Augen, wie um anzuzeigen, daß jeder Pfeil h. Zuneigung von unserer Seele aus, beide Herzen durchdringen muß, und seinen Weg nicht anders zu dem ihren findet, als durch das seine. Wir sagen unbedenklich: Fülle die jugendliche Einbildungskraft bei Zeiten an mit der keuschen Liebe einer Schönheit wie diese, und es wird der, welcher sie in sich trägt, in Sicherheit durchs Leben gehen, tretend auf die Schlangen und Nattern einer verrätherischen und Giftqualm hauchenden Welt. Sie wird ihm ein Zaubermittel sein, jeden Lustbecher dieses verthierenden Circenlandes zu entkräften*)." Wir haben um unsern Gedanken zu verdeutlichen, zu diesen schönen Worten nichts beizufügen.

Und nun, beste der Frauen, süße Mutter, makellose Jungfrau, Weib sonder Gleichen, ich Unwürdiger habe es gewagt, über deine Geheimnisse zu stammeln. Ach nur zu sehr fühle ich, wie weit das Wort meiner Niedrigkeit absteht gegen die Hoheit deines Wesens, erlauchte Herrinn! O hätte ich meine Feder tauchen können in die purpurne Gluth des goldgesäumten Morgenroths, oder tunken in die Tinten des farbigen Regenbogens, um dein Bild, o Hehre, zu zeichnen, wie es meiner Seele vorschwebt, und in so mancher mit der Betrachtung deiner Herrlichkeit ausgefüllten, einsamen Stunde und schlaflosen Nacht meinen Geist beschäftigt hat. Doch es sei genug; nimm das Pfand meiner Liebe und Verehrung, das ich in diesen Blättern dir weihe, mit Huld entgegen. Nur Eines noch: ich empfehle dir meine Sterbestunde. Und wenn dann für mich der bange Augenblick kommt, der über eine Ewigkeit entscheidet, dann möge außer dem Namen, in welchen sich beugen die Knie Aller, dem Namen deines göttlichen Sohnes **Jesus**, dein süßer Name, o **Maria**, das letzte Wort sein, das von meinen bleichen, sterbenden Lippen kommt. Im Gerichte aber sei meine Sachwalterinn; und wenn dann in Erinnerung an meine Sünden der Blick des Richters mich schrecken will, dann werde ich kindlich mich flüchten zu dir, o h. Jungfrau, und unter dem faltenreichen Gewande deiner mütter-

*) Dublin Review. Januar 1847. S. 492.

lichen Nachsicht und Milde mich verbergen. — Und noch Eines. Die Noth der Zeit preßt mir den Angstruf aus. Siehe, Trösterinn der Betrübten, Zuflucht der Sünder, Hülfe der Christenheit, dein Volk geht in Masse in der Irre, und gräbt sich verschüttete Cisternen, verschmähend den Brunnen lebendigen Wassers, den dein Sohn angelegt hat. Hehre Mutter des Erlösers, succurre cadenti . . populo. Ach, könnte ich beifügen, surgere qui curat!

Omnia ad majorem Dei gloriam
Deiparæque Virginis honorem.

Münster, gedruckt bei Friedrich Regensberg.

Berichtigungen.

Seite	3	Zeile	6	ſtatt des (!) ſetze ein (:)
=	18	=	1	= instanto lies instanti
=	32	=	5	= beweiſen lies begreifen
=	44	=	18	= das lies der
=	56	=	31	= bewieſen lies beweiſen
=	61	=	10	nach aber füge ein iſt
=	109	=	39	ſtatt Matriz lies Matrix
=	116	=	14	= vulvum lies vulvam
=	117	=	22	= Uebertretung lies Uebertragung
=	119	=	14 u. 15	ſtatt pas-pionem lies pas-sionem
=	120	=	8	ſtatt vulvum lies vulvam
=	120	=	20	= ὄλύς lies ὄλως, und ſtatt πωλαι lies πύλαι
=	159	=	4	= participen lies participiren
=	161	=	1	von unten ſtatt assumpset lies assumpsit
=	182	=	19	= oben ſtatt Weſenheit lies Wahrheit
=	208	=	8	= oben ſtatt und lies denn
=	224	=	3	= unten ſtreiche aus: dann

Kleinere Verſehen, welche ſich von ſelbſt berichtigen, beſonders in den griechiſchen Akzenten und hebräiſchen Punkten, wolle der geneigte Leſer überſehen, oder mit der Abweſenheit des Verfaſſers vom Druckort entſchuldigen. —

Bei Ferd. Schöningh in Paderborn sind auch erschienen und zu haben:

Ansprache

der großdeutschen Abgeordneten Westfalens im Erfurter Parlament an ihre Wähler. Herausgegeben von Hofrath Dr. Buß, Prof. an der kathol. Universität Freiburg und Abgeordneten für Ahaus-Borken. gr. 8° 6¾ Bog. geh. 10 Sgr.

Dr. Joh. Milner's

Ziel und Ende religiöser Controversen.

Ein freundschaftlicher Briefwechsel zwischen einer Gesellschaft frommer Protestanten und einem katholischen Theologen, aus dem Englischen von Moritz Lieber. gr. 8° 37¼ Bogen. 2 Thlr.

(Früher Verlag der Andreä'schen Buchhandlung in Frankfurt.)

Populäre Vorlesungen

über die Kirchengeschichte der ersten vier Jahrhunderte, von Dr. J. J. Ritter, Domdechant und Professor zu Breslau. gr. 8° 14 Bogen. geh. 24 Sgr.

In unsern Tagen, wo der Unglaube in Prosa und Poesie in alle Stände eindringt und das positive Christenthum den Kampf mit dem vollendeten Unglauben zu bestehen hat, ist es gewiß von besonderer Wichtigkeit für jeden Gebildeten, die Anfänge des Christenthums genauer kennen zu lernen, die Kirche in ihrer ersten Begründung und Entwickelung zu schauen. Die «populären Vorlesungen,» welche der rühmlichst bekannte Verfasser im Winter 18⁴⁷/₄₈ vor einem gebildeten Auditorium von Herren und Damen hielt, sind besonders geeignet, dem gebildeten Laien jedes Standes die wichtigsten Puncte aus der Geschichte der vier ersten christl. Jahrhunderte, in denen die christliche Religion das Heidenthum überwand, klar zu machen und dadurch nicht bloß eine gediegene und interessante Unterhaltung zu gewähren, sondern auch zur Befestigung und Belebung des Glaubens beizutragen. Die Schrift wird deshalb von den Laien aller Stände, die auf Bildung Anspruch machen, mit eben so großem Interesse als Nutzen gelesen werden, so wie sie auch den Pfarrgeistlichen für ihr seelsorgliches Wirken eine reiche Ausbeute liefert. Die 24 Seiten große Vorrede enthält einen anziehenden Ueberblick über unsere Zeitereignisse. Um der Verbreitung willen ist der Preis möglichst niedrig gestellt.

„Hütet euch vor den falschen Propheten!"

(Matth. 7, 15.)

Predigt, gehalten in der Domkirche zu Breslau, von J. J. Ritter, Domdechanten und Professor. gr. 8° 16 Seiten. geh. 2½ Sgr.

Offenes Sendschreiben

an den Hrn. Professor von Hirscher in Freiburg. **Eine Stimme aus Westphalen.** Von Fr. Teipel, theol. Dr. und Gymnasial-Oberlehrer in Coesfeld. Geh. gr. 8° 2 Bogen. Preis 3¾ Sgr.

Schematismus der Geistlichkeit

des Bisthums Paderborn. Herausgegeben am Schlusse des Jahres 1849. Mit bischöflicher Genehmigung. gr. 8° 9¾ Bogen carton. 10 Sgr.

Geistliche Volkslieder

mit ihren ursprünglichen Weisen gesammelt aus mündlicher Tradition und seltenen alten Gesangbüchern. — 4° in elegantem Notendruck mit Titelbild. 212 Seiten. geh. 1 Thlr. 15 Sgr.

Westfälisches Kirchenblatt

in Verbindung mit dem Westfälischen Volksblatte, wöchentlich 2mal 1½—2 Bogen, erforderlichen Falls mit Beilage, in Lexikonformat. Preis halbjährig hier und durch den Buchhandel 1 Thlr., durch die Post 1 Thlr. 4 Sgr.

Das Westfälische Volksblatt

ist auch separat zu haben, es erscheint wöchentlich 1mal und kostet hier und im Buchhandel halbjährig 8 Sgr., durch die Post 10 Sgr.
(Beide Blätter erscheinen auch pro 1850.)

Buer paß up!

Eine Stimme zur Warnung für den lieben Bauersmann von einem Bauernsohne, der früher Landpastor war und nun in der Stadt wohnt. 2. Aufl. 8° geh. 82 Seiten. 2½ Sgr.

Wie wird's besser?

Ein freimüthiges Wort an den lieben Bauersmann, was auch dem rechtschaffenen Bürgersmann nicht schaden könnte; vom Verfasser des «Buer paß up.» 2. Aufl. 8° 128 Seiten. geh. Preis 3¾ Sgr.

Morgen-, Mittag- und Abend-Gebete

zur gemeinsamen Andacht mit seinen Kindern und Dienstboten für den lieben Bauersmann, auch für den braven Bürgersmann nicht unbrauchbar. 8° 48 Seiten. geh. Preis 1½ Sgr.

Weg mit dem Branntwein!

Ein guter Rath gar nicht theuer. Wer ihn befolgt, kriegt sogar was zu! Für den lieben Bauersmann; doch thut er auch für den braven Bürgersmann seine Wirkung. Vom Verfasser des «Wie wird's besser!» 8° 124 Seit. geh. 3¾ Sgr.
Actenstücke dazu von demselben Verfasser. 8° 24 Seiten. geh. 8 Pf.
(In größern Partien sind diese Schriftchen billiger.)

BREVIARIUM ROMANUM ETC. 4 Vol. in gr. 12° schwarz und roth, mit den neuesten Offizien, eine sehr deutliche und bequeme Handausgabe. (Mecheln 1847.) 6 Thlr.

OFFICIA PROPRIA ecclesiæ et diœcesis Paderbornensis dazu 10 Sgr.
Das allgemein als das beste anerkannte Mechelner Brevier ist auch in kleinem und Quart-Format zu haben.

HORÆ DIURNÆ, in 32° schwarz und roth mit den neuesten Offizien. (Mecheln 1848). 1 Thlr.

OFFICIA PROPRIA diœcesis Paderbornensis ad horas diurnas breviarii romani, in 32° schwarz und roth, separat 5 Sgr.

MISSALE ROMANUM ETC. In kl. Fol. schwarz und roth mit 10 Bildern. Mecheln 1848. 6 Thlr. 20 Sgr.

MISSÆ PROPRIÆ diœcesis Paderbornensis, schwarz und roth in Fol. 8 Sgr.

Bei Ferd. Schöningh in Paderborn werden in Kurzem erscheinen:

H. Bone's Cantate,

katholisches Gesang- und Gebetbuch, in zweiter sehr vermehrter Auflage und zwar in zwei Ausgaben, eine zu 10 und eine zu 20 Sgr. In der Einrichtung ist auf die bekannt gewordenen Wünsche Rücksicht genommen. Zugleich werden auch die Melodien erscheinen.

Bogen,
ier und

und im

ernsohne,
8° geh.

haffenen
ß u p.»

n Bau-
Seiten.

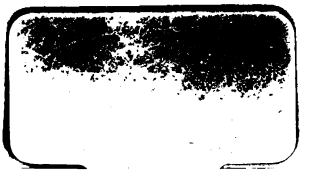
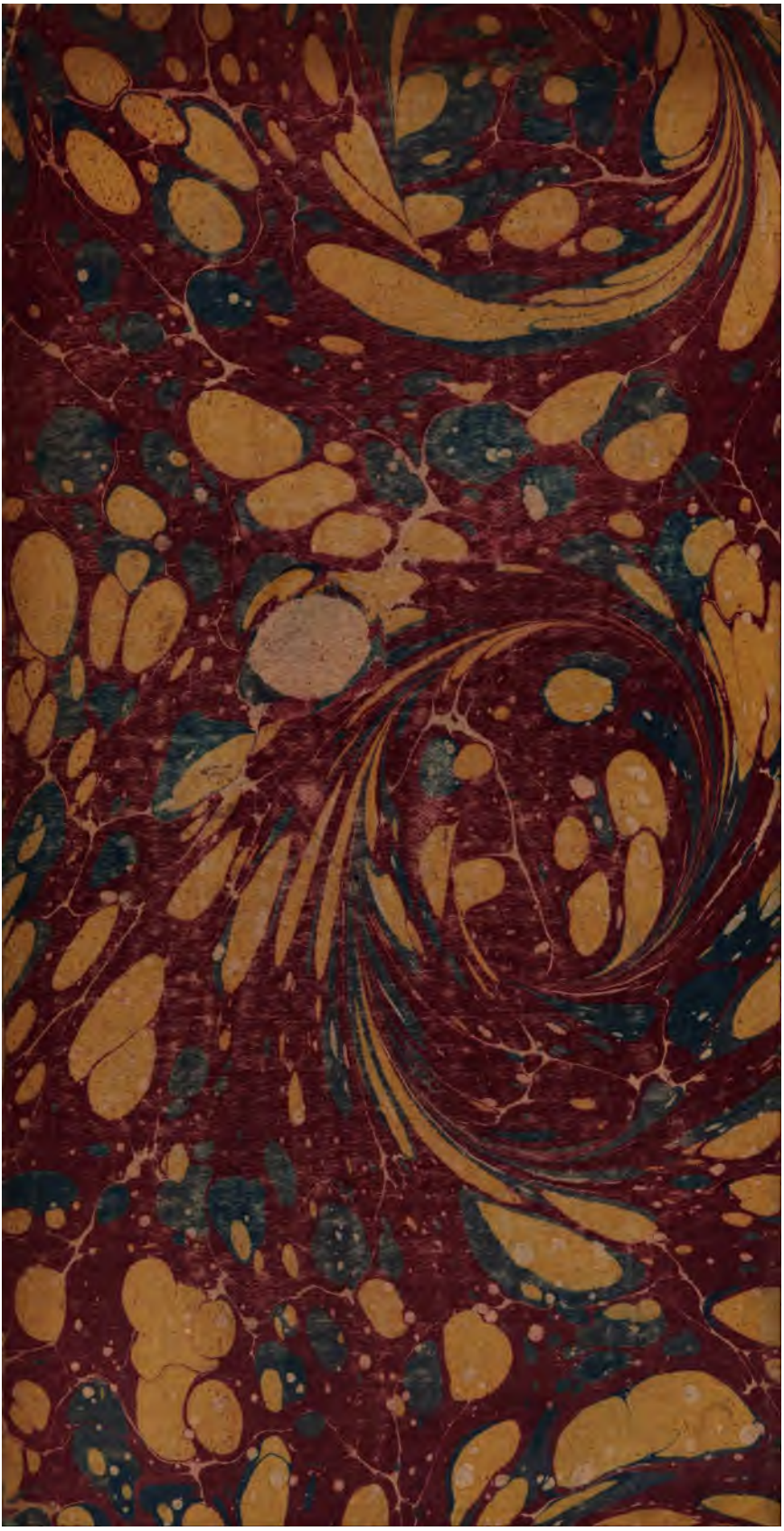
Für
n seine
4 Sgr.

t den
echeln

klei-

chel-

ani,

rn.

gr.